جان بيير دوران و روبرت ويل

علم الاجتماع المعاصر

نديم للترجمة

ترجمة:

الدكتور طواهري ميلود





دار الروافد الثقافية ـ ناشرون



ابن النديم للنشر والتوزيع

علم الاجتماع المعاصر

ابـن الـنـديـم لـلـنـشـر والـتـوزيـع دار الـروافـد الـثـقـافـيـة ـ نـاشـرون

جان بيار دوران روبير فايل

علم الاجتماع المعاصر

ترجمة
الدكتور طواهري ميلود
أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا
جامعة تلمسان





العنوان الأصلي للكتاب

Sociologie contemporaine

Jean- pierre Durand, Robert Weil
Edition VIGOT- 3eme édition revue
et augmenté, Paris 2006

علم الاجتماع المعاصر

تأليف: جان بيار دوران روبير فايل

ترجمة: الدكتور طواهري ميلود

طبعة منقحة 2019
عدد الصفحات: 566
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-369-07-3

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلــوي: 03 76 20 661 213+

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص. ب.: 113/6058
الحمـراء، بيروت-لبنان
Email: rw.culture@yahoo.com
info@dar-rawafed.com
www.dar-rawafed.com

المحتويات

جان بيار دوران أستاذ السوسيولوجيا في جامعة إيفري فال ديسون، حيث أسس مركز بيار نافيل. بعد نشر العديد من الكتب والمقالات حول استخدام تكنولوجيا المعلومات في الفضاء المنزلي والمؤسسة، اهتم بظهور النموذج الإنتاجي في مرحلة ما بعد الفوردي والضوابط الاجتماعية المرافقة خصوصا في النماذج الحالية لترشيد العمل ومشاركة الأجراء. وقد نشرت له العديد من الكتب والمقالات في علم الاجتماع من العمل مثل "السلسلة الخفية من التدفق المتوتر إلى العبودية الطوعية" *La chaîne invisible. Du flux tendu à la servitude volontaire* (Le Seuil, 2004)، ومؤخرا العنف في أماكن العمل *Violence au travail* (coord. Avec M. Dressen, Octarès, 2011). موازاة مع هذه الأعمال الميدانية، يقود تأملا إبيستمولوجيا حول السوسيولوجيا متسائلا عن نماذج نظرية مختلفة مؤسسة لسوسيولوجية الفعل أخرى. والعديد من مؤلفاته وأعماله ترجمت إلى اللغة الإنكليزية، واليابانية والروسية والتركية والصينية والاسبانية...

روبير فايل خريج مدرسة المعلمين العليا بمدينة سان كلو، وهو مُبَرَز في الفلسفة وأستاذ محاضر في السوسيولوجيا بجامعة روان. تَرَكَز عمله حول نظرية المبادلة عند ماركس وتنمية الثقافة الاقتصادية، وسلك الإحصائيين والاقتصاديين في المعهد الوطني للإحصاءات وكذلك حول القراءة والمكتبات. أما أبحاثه الحالية فتهتم بالتحولات الثقافية المرتبطة بتنوع السياسات الثقافية للدولة والجماعات الإقليمية، وجهود الوساطة تجاه الجماهير وكذلك بالمنافسة بين المؤسسات الثقافية.

تصدير الطبعة الجزائرية

حبيب تنغور[1]

إن الترجمة إلى العربية، من قبل أستاذ باحث جزائري، للكِتاب الذي صممه وأشرف عليه كلًّا من جان بيير دوران (J-P. Durand) وروبرت ويل (R. Weil) والموسوم *Sociologie contemporaine* (السوسيولوجيا المعاصرة) لمبادرة جديرة بالترحيب أتوسم فيها نفَساً متجدداً في اختصاص السوسيولوجيا في الجزائر. والواقع أن سنوات التسعينيات صعب وقعها على البلاد على جميع المستويات، ومن ذلك أن مثقفيها دفعوا ثمناً باهظاً مقابل حريتهم في التعبير. ولحسن الحظ، يبدو أن البلد انطلق يشتغل مجدداً كما يتضح من محاولات تنشيط البحث وفتح مسارات تكوينية في الماجستير التي تشهدها السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا على وجه الخصوص. في هذا الظرف السانح، ندرك جيداً أهمية الرهان التربويي والعلمي الذي يمكن أن تمثله ترجمة دليل شامل ومستفيض مثل *Sociologie contemporaine*، ولكن ممارسة الترجمة إلى اللغة العربية يتطلب منا إعادة النظر في اختصاص السوسيولوجيا في الجزائر والعالم العربي من خلال الخيارات اللغوية المعتمدة في تحديد

(1) حبيب تنغور روائي وشاعر وعالم انثروبولوجيا، درّس السوسيولوجيا في جامعة قسنطينة ما بين 1973 و1993 وكان باحثا في URASC وهران مركز الأبحاث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية حاليا. وهو اليوم أستاذ محاضر في السوسيولوجيا في جامعة إيفري فال ديسون وباحث في مخبر بيار نفيل للسوسيولوجيا.

المفاهيم وإعادة كتابة الاستدلال. إن الترجمة الجيدة لاستراحة ودعوة لمناقشة وجاهة المفاهيم المنتَجة في سياقات مغايرة واستخدامها في البحوث التي يمكن انجازها حول المجتمع الجزائري.

باعتبارها علما اجتماعيا، ترتكز السوسيولوجيا على الظرف الذي نشأت فيه، ومن ذلك أن الفصل الأول من الكتاب والموسوم «ميلاد السوسيولوجيا» حيث يرسم روبرت ويل لوحة واضحة عن السياق الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي سمح بظهور هذا الاختصاص، تلك الثورة الثلاثية (السياسية والصناعية والعلمية) التي انبثق عنها عالَم جديد يستلزم النظر في طريقة جديدة، مخلَّصة من ثقل التقاليد، فميزت فكرة التقدم هذا النهج الجديد حيث فرض الفكر الوضعي نفسه، إذ لم يعد هناك مجال للتفلسف حول الاجتماعي كما سبق، ولكن اكتشاف القوانين التي يستند إليها، وبعد تبلوره كاختصاص علمي، أمكن اختبار إجرائية مفاهيمه في مجتمعات أخرى ما لم يتم التطبيق بطريقة آلية، وهذا ما يستلزم قدرة على ترجمة دقيقة.

الكتاب المترجم هو الآن في طبعته الثالثة، منقحة ومُضخَمة على ضوء المساهمات المفاهيمية الجديدة في مجال العلوم الاجتماعية، والقراءات المثيرة للكُتاب المؤسسين، وإعادة التقييم، وظهور حقول بحثية جديدة، مما يدل على حيوية السوسيولوجيا اليوم. عند صدوره عام 1989، لم يكن هناك أي دليل شامل حول السوسيولوجيا في فرنسا، خلافا لما شهده الفضاء الأنجلوساكسوني. وما وُجِد من أعمال قليلة تجاوزه الزمن مثل الدليل شبه المدرسي لكاتبه أرمان كوفيلي[2] A. Cuvillier (1887-1973) وكتاب آخر أكثر جاذبية لكاتبه هنري مندراس[3] (Mendras H.) (1927-2003) الذي لم يتناول إلا حقلا سوسيولجيا واحدا مثلما نجد أيضا في كتاب *Traité de sociologie du travail*[4] الذي أشرف عليه كلا من جورج فريدمان (Georges

(2) في جزأين صدرا عن Armand Colin في طبعتها الثالثة سنة 1967.

(3) Mendras H., *Eléments de sociologie. Une initiation à l'analyse sociologique* Paris, Armand Colin, 1967. وهو الوحيد الذي يذكر ابن خلدون بين مؤسسي السوسيولوجيا.

(4) في جزأين صدرا عن Armand Colin في الطبعة الثالثة سنة 1972.

(Friedmann (1902-1977) وبيار نافيل (Pierre Naville) (1904-1993)، أو الكتاب الوجيز الموسوم *sociologie urbaine* الذي ألفه ريمون لودري[5] (Raymond Ledrut) حيث ركز فيه على بعض المفاهيم الرئيسية في هذا الاختصاص كما فعل ذلك جان كازنوف[6] (J. Cazeneuve) (1915-2005) بإحكام. في السياق نفسه ندرج كتاب[7] *Introduction à la sociologie générale* للكاتب الكندي غيي روشيه (Guy Rocher). وعليه كانت الحاجة إلى نشر كتاب عام يتوخى تقديم نظرة شاملة ومحيَّنة أمرا بديهيا، ورغم تطور الأوضاع في عالم النشر منذ ذلك الحين كما يشهد على ذلك عديد المنشورات من القواميس والكتب المدرسية والوجيزة في السوسيولوجيا وتنوع سلسلات الكتب في الاختصاص بقي نجاح مؤلف *Sociologie contemporaine* لدى الجمهور المهتم بمجال العلوم الاجتماعية مستمرا، بدليل أن عديد الأجيال من الطلاب والأساتذة اعتمدته مرجعا، ولا تزال أجيال اليوم تعود إليه.

صُمِم الكتاب أصلا على شكل دليل مدرسي لطلاب الطور الأول في السوسيولوجيا، وكذلك الجمهور الكبير من المثقفين الراغبين في توسيع معارفهم في العلوم الاجتماعية، ولكن مع تقدم انجازه اكتسى أبعادا أكثر أهمية، تعدى من كونه مجرد عرض إلى ولوج في عمق الاختصاص دون تملص من تعقيداته ومناقشة نماذجه النظرية بطريقة أصيلة، إذ قدم كل مساهم في هذا العمل إشكالية تفتح النقاش على مختلف النقاط التي أثيرت. إن هذه الرغبة في الانفتاح على واقع النقاش السوسيولوجي الحالي، وتقديم صورة واضحة عنه من دون تبسيط المسائل النظرية القائمة، وتقديم نظرة شاملة مع التركيز على الإنتاجات المعاصرة دون إغفال المرجعيات الأساسية المعاد قراءتها هو ما يشكل الأهمية المعتبرة لهذا الكتاب وما يبرر تماما ترجمته.

---

(5) Ledrut R., *Sociologie urbaine*, Paris, PUF, 1968.

(6) Cazeneuve J., *Dix grandes notions de la sociologie*, Paris, Seuil, coll. Points-essais, 1976.

(7) Rocher G., *Introduction à la sociologie générale*, tome 1: *L'action sociale*; tome 2: *L'organisation sociale* et tome 3: *Le changement social*, Paris, Points Seuil, 1970.

يضم *Sociologie contemporaine* ثلاثة أجزاء رئيسية منها جزء أول عام يشمل أربعة أقسام تتناول ميلاد السوسيولوجيا، والتيارات النظرية الكبرى وثلاث إشكاليات عرَضيَة التي اقتصرت الترجمة عليها دون القسم المخصص للمنهجية. ويتطرق الجزء الثاني إلى اثنتي عشرة حقل من الحقول السوسيولوجية، بينما يفتح الجزء الأخير نافذة على مناقشة الممارسات السوسيولوجية . ومن المؤسف أن الترجمة لم تشمل الكتاب كله، ومع ذلك فالإنجاز ضخم على اعتبار أن مثل هذه الأعمال تتطلب تعاونا من أطراف عديدة، وهذا من قبيل الممكن مستقبليا. ومجمل القول أن ترجمة الجزء الأول من الكتاب محطة أولية ضرورية لفتح النقاش وإعادة النظر في السوسيولوجيا في الجزائر في المرحلة الراهنة.

إن ميلاد السوسيولوجيا كما يتطرق إليه هذا الكتاب يعود إلى عدد كبير من الأوائل في هذا الاختصاص مثل أوغِست كونت (A. Comte)، سان سيمون (Saint Simon)، لو بلاي (Le Play)، فرديناند تونيز (F. Tönnies)، وهربرت سبنسر (H. Spencer)، فيلفريدو باريتو (V. Pareto)، جورج زيمل (G. Simmel) وغابرييل طارد (G. Tarde)، وغيرهم، مرتكزا في المقام الأول على المؤسسين الثلاثة باتفاق جمهور الباحثين، الفرنسيين خاصة، وهم: كارل ماركس (K. Marx) وتحليله للجدلية الاجتماعية من حيث نمط الإنتاج والصراع الطبقي، وإميل دوركهايم (E. Durkheim) الذي عهد إلى علم الاجتماع تفسير الظاهرة الاجتماعية باعتبارها « شيء »، وماكس فيبر (M. Weber) الذي سلّط الضوء بمنهج فهمي ونمطية مثالية على المعايير والقيَّم التي تحكم سلوك الفاعلين الاجتماعيين . يركز كلا من ماركس ودوركهايم على المحددات الهيكلية للاجتماعي من خلال مقاربة شمولية تبدو أكثر تعقيدا عند الأول، في حين تظهر مقاربة فيبر أكثر فردانية، ولكن ربما ارتكز هذا الحكم على قراءة تبسيطية للغاية.

ينبغي أن نشير أيضا إلى إدراج اثنين من الرواد الذين قُزِّم دورهم مثل مارسيل موس (M. Mauss) الذي عمل على تجاوز الظاهرة الاجتماعية ودراسة الإنسان ككلية، وموريس هالبواش (M. Halbwachs) الذي وضح أهمية الذاكرة الفردية والجماعية في هيكلة الاجتماعي.

في الختام وحتى يتسنى فهم مأسَسَة السوسيولوجيا كاختصاص أكاديمي في فرنسا، ينتهي هذا الجزء بالتذكير بالوضعية الأساسية التي احتلها كلا من جورج غورفيتش (G. Gurvitch) وريمون آرون (R. Aron) كأستاذين بجامعة السوربون ومنشطين لمجلات سوسيولوجية، مثل المجلة الدولية للسوسيولوجيا (1946)، والمجلة الفرنسية للسويولوجيا (1960) أو الأرشيف السوسيولوجي الأوروبي (1960). على أنه كانت هناك نية تخصيص مكانة اكبر لغبريال طارد و جورج زيمل، وهما من الكتاب الأساسيين في سوسيولوجيا أصيلة وثاقبة . وإذا كان طارد اليوم شبه منسي، في ظل تعاظم مكانة دوركايم، فالوضع مختلف بالنسبة لزيمل لما له من تأثير كبير في التيارات التفاعلية بالولايات المتحدة الأمريكية، والذي تصاعد صداه عند علماء الاجتماع منذ سنة 1980.

قبل مواصلة مزيد من العرض لمحتويات الكتاب، يبدو لي مهما تقديم لمحة عن مأسَسَة السوسيولوجيا بالجزائر، حيث دَرَّس جان بيير دوران، مؤلف ومصمم الكتاب، وعدد من معاونيه في وقت شرعت فيه البلاد في تدريس السوسيولوجيا على خلفية إصلاح التعليم العالي (RES) بدءا من عام 1971.

في عام 1974، وبمناسبة انعقاد المؤتمر الدولي الرابع والعشرين للسوسيولوجيا بالجزائر العاصمة، ألقى محمد الصديق بن يحيي (1932-1982)، وزير التعليم العالي والبحث العلمي آنذاك، خطابا[8] هاما ضَمّنه وجهات النظر الرسمية للجزائر المستقلة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، حيث أدان نهائيا وبشدة الإثنولوجيا، باعتبارها «علما كولونياليا» وذي موضوع يثير الازدراء والشبهات، وأثنى بالمقابل على السوسيولوجيا التي اعتبارها علما اجتماعيا حقيقيا، القادر وحده على دراسة الحركة «التقدمية» في العالم الثالث والتحولات الاستثنائية التي كان يشهدها للخروج من تخلفه الظرفي فالجزائر كانت تعيش لحظته انطلاقة، إذا ما سلّمنا بالتحليلات الرسمية، تعطي الأولويات للبحوث الاقتصادية والاجتماعية في خدمة

(8) الخطاب كامل في *XXIVe congrès international de sociologie* (Alger 25-30 mars 1974), tome 1, O.P.U., Alger, 1979, pp. 32 à 41.

التنمية، تلك الكلمة السحرية التي تغطي أعمالا مختلفة ومتناقضة وعليه لم يكن للإثنولوجيا مكانا في هذا السياق باعتبارها «اختصاصا وصفيا» عاجز على إبراز الجدلية الاجتماعية، إذ يكتفي بتصوير المجتمع الجزئي دون البحث عن كشف القوانين التي تهيكل المجتمع الكلي وبالنتيجة فالإثنولوجيا مرفوضة من حيث «منهجياتها العتيقة» وطابع أهدافها السياسية المحافظة في جوهرها ومن هذا المنطلق يعتبر اعتمادها في الجزائر تجميدا للبلاد في غرائبية كولونيالية مهينة، خاصة وأن المجتمع التقليدي محكوم عليه الاندثار تحت وطأ «الثورات الثلاث»[9]، مما يستوجب التخلي عن المنهج الإثنوغرافي لصالح السوسيولوجيا المتوخى منها على وجه التحديد ضمان نجاح التغيرات الاجتماعية المبرمجة بوضع طريقتها وتحليلاتها في خدمة نموذج التنمية المعتمد.

وقد استمر طويلا تعريف الإثنولوجيا على النحو السابق ذكره، فأسس معه معتقدا تبناه الباحثون من دون مساءلة، بعدما تلاشت أوهام النزعة التيقانية (technicistes) في التنمية. والحقيقة أن الانتقادات الموجهة تخص الأعمال الإثنولوجية ذات أغراض كولونيالية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والتي درسها كلا من فيليب لوكا (Philippe Luca) وجان كلود فاتان (Jean-Claude Vatin)[10] بمنهجية تفكك الخطابات المُوَحِّشة للآخَر. ولكن بعد الحرب العالمية الثانية، اكتشفت بلدان متقدمة عديدة وجاهة النظر الأنثروبولوجي الذي اكتشفت بفضله ذاتها فتحولت رؤيتها[11] للمغايرة.

---

(9) الثورة الصناعية المرتكزة على التسيير الاشتراكي للمؤسسات، والثورة الزراعية القائمة على نظام التعاونيات، والثورة الثقافية التي كان القيام أكثر إشكالا نظرا "للغموض" الأيديولوجي الذي يشوبها. ومن الأكيد ان هذه التحولات أثرت على المجتمع التقليدي ولكن ليس بالضرورة في الاتجاه الذي تتوخاه النصوص.

(10) Luca Ph., Vatin J.-C., *L'Algérie des anthropologues*, Paris, éd. Maspero, textes à l'appui, 1975.

(11) انظر في هذا الصدد مداخلة Georges Condominas (1921-2011): «Quelques aspects de la recherche ethnologique et sociologique en Asie du Sud-èst continentale», au XXIVe Congrès international de sociologie d'Alger (texte reproduit in op. cit, tomem 2, pp. 1147-1153).

وهي نوع من الاجابة على الانتقادات التي قدمها محمد الصديق بن يحيى.

إن توظيف السوسيولوجيا على هذا النحو لم يكن حكرا على الجزائر، وأما رفض الاثنولوجيا، فلم يعد ساريا اليوم على اعتبار أن التمييز بين المقاربتين السوسيولوجية والأنثروبولوجية[12]، وفي الحقول المدروسة يميل إلى التلاشي، بل التقارب بينهما متزايد في التيارات السوسيولوجية المعاصرة، خاصة في التفاعلية والاثنوميتودولوجيا التي يدرسها روبرت ويل في الفصل 10 من الجزء الثاني من الكتاب. فالأعمال السوسيولوجية لمدرسة شيكاغو حول الظواهر الحضرية، والتي دشنها روبرت بارك في سنوات العشرينات، وتحديث إشكاليتها اليوم في أوروبا، خصوصا في فرنسا فيما يتعلق بالتفرقة الحضرية، والتثاقف بسبب الهجرة، وظهور الثقافات الفرعية (subcultures) الحضرية وغيرها، تشهد على هذا التجاور الوثيق.

بحكم موضوعها، تُزعِج السوسيولوجيا السلطات السياسية التي تريد ضمان طاعتها. وباعتباره مقاربة علمية، يستجوب هذا الاختصاص المجتمع سعيا إلى كشف آليات سير وتنظيم وهيكلة الاجتماعي بفكر نقدي مخلّص من كل تبعية حزبية، وهذا ما يؤكده كتاب *Sociologie contemporaine*، من خلال تحليل مفاهيم وتيارات وحقول هذا الاختصاص، الذي لا يمكنه إلا أن يكون نقديا تفاديا للوقوع في مطبة الأفكار المسبقة. فأخلاقيات عالِم الاجتماع في حرية تحليل كاملة لموضوعه، ولكن هذا لا يمنعه من اتخاذ مواقف في المناقشات المجتمعية، مثلما فعل بيار بورديو (P. Bourdieu) الذي اعتبر «السوسيولوجيا رياضة قتالية»[13]

لعب بيار بورديو الذي يدرسه روبرت ويل في الفصل 11 من الجزء الثاني الموسوم «دينامكية الاعتياد» لعب دورا هاما في تطوير السوسيولوجيا على المستوى العالمي، سيما في الجزائر[14] حيث أنجز أولى أبحاثه

(12) لا نميز هنا بين إثنولوجيا وأنثروبولوجيا لأن الاصطلاحين يستعملان اليوم دون تباين عند العديد من الكتاب

(13) عنوان الفيلم الوثائقي لمخرجه بيير كارلاس Pierre Carles عرض لأول مرة سنة 2001.

(14) Outre son enseignement à la faculté d'Alger et ses travaux sur la société

بالتعاون مع عبد المالك صياد فمنذ البحث الإثنوغرافي الأول في منطقة القبائل في أواخر الخمسينات، والمسح السوسيولوجي الكبير بالتعاون مع خبراء اقتصاديين وإحصائيين، ما بين 1958 و1960 عن أوضاع العمال الجزائريين[15] في الجزائر، وكذا الدراسة التي أجراها ما بين 1960 و1961 بالتعاون مرة أخرى مع عبد المالك صياد حول الفلاحين «المجتثين»[16] الذين حشرهم الجيش الفرنسي في محتشدات بالقرب من المدن لقطع الأوصال مع ثغور جبهة التحرير الوطني، وإلى غاية أعماله اللاحقة التي أنجزها في فرنسا حول النظام المدرسي، والممارسات الثقافية، والحقل الأدبي وغيرها، واصل بورديو في عمله الفكري النهائي الذي تضمنه كتابه *Méditations pascaliennes* في صقل نماذجه النظرية للولوج في غياهب أسرار الاجتماعي وكشف آلياتها فمقاربته الصارمة لا يمكن اليوم تجاهلها، إذ السوسيولوجيا المعاصرة تدين له بنماذج وجيهة أكيدة مثل «إعادة الإنتاج» و«رأس المال» و«الاعتياد» أو «الحقل»، وما نجده من عرض مفصل في هذا الموضوع في *Sociologie contemporaine* يدعونا لفحص هذه المفاهيم واختبارها للتحقق من وجاهتها.

---

algérienne, Bourdieu est aussi un des fondateurs de l'AARDES (l'Association algérienne de recherche en démographie, économie et sociologie) vers la fin 1959. Beaucoup de chercheurs Algériens de la première génération en sciences sociales, comme Djilali Liabès (1948-1993), Mhammed Boukhobza (1941-1993), Ali El-Kenz (actuellement professeur de sociologie à Nantes), etc. ont travaillé à l'AARDES où de grandes enquêtes empiriques ont été menées sur le monde rural, les budgets familiaux, la consommation et les dépenses des ménages, le secteur de l'industrie privée, etc.

زيادة على التدريس في جامعة الجزائر العاصمة وأعماله حول المجتمع الجزائري، يعتبر بورديو من مؤسسي AARDES (الجمعية الجزائرية للبحث في الديمغرافيا والاقتصاد والسوسيولوجيا) في اواخر سنة 1959، حيث عمل العديد من الباحثين الجزائريين من الرعيل الأول في العلوم الاجتماعية، مثل الجلالي ليابس (1948-1993)، ومحمد بوخبزة (1941-1993)، وعلي الكنز (يدرس حاليا السوسيولوجيا في جامعة نانت)، وغيرهم، فأنجزت عديد الأبحاث الإمبريقية حول العالم الريفي، والميزانيات العائلية، واستهلاك ونفقات العائلات، والصناعة في القطاع الخاص، إلى غير ذلك من المباحث.

(15) Bourdieu P., Darbel A., Rivet J.-P., Seibel C., *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris-La Haye, Mouton, 1963.

(16) Bourdieu P., Sayad A., *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, éd. de Minuit, 1964.

لم يتناول *Sociologie contemporaine* كل التيارات السوسيولوجية الكبرى، خاصة تلك المقاربات الحديثة التي تشكلها دراسات الجندر (*gender studies*) أو النوع الاجتماعي، وكذلك التيارات الثقافية *cultural studies* الهامة في السوسيولوجيا الانجلوساكسونية والدراسات ما بعد الكولونيالية *post-colonial studies*، أو التيار البراغماتي الحالي الذي دشنه جان لوك بولتانسكي (J-L Boltanski) لوران تيفنو (L. Thevenot) الرائج اليوم في فرنسا، والهادف إلى «بناء مقاربة تأخذ بالاعتبار قدرة الفاعيلين على التكيف مع الأوضاع المختلفة للحياة الاجتماعية» كما وضح محمد ناشي (NACHI Mohamed)[17] وهذا ربما ما سنناقشه في الطبعة القادمة. ومهما يكن من أمر، فإن التيارات التي تمت دراستها والمتطابقة مع التيارات الراسخة في السوسيولوجيا اليوم، تُعرَض بطريقة مفصلة ومفتوحة للنقاش، تدعمها ببليوغرافيا ثرية، فجان بيير دوران وروبرت ويل حذران كل الحذر اتجاه "الموضات" الفكرية حيث يقوم التلاعب المعجمي مقام فكر.

تعتبر الإشكاليات الثلاث العرضية كلاسيكية ومؤسِّسَة للتساؤلات السوسيولوجية، فإشكالية «الفرد والمجتمع» هو ما قام عليه فكر دوركهايم والأنثروبولوجيا الثقافية، والعلاقة بين الاصطلاحين يجب أن تبحثها السوسيولوجيا في الجزائر لإيجاد طريق إلى الحداثة في حين يغذي «التنضيد والطبقات الاجتماعية» النقاش الاجتماعي باستمرار، حتى بعد تراجع نفوذ السوسيولوجيا الماركسية، ويبقى «التغيير الاجتماعي» في قلب التحليل السوسيولوجي بصفة عامة، يمثل إشكالية حساسة بشكل خاص في بلد مثل بلدنا.

ختاما، أود أن أعرب عن أملي الكبير في أن تمكِّن ترجمة *Sociologie contemporaine* علماء الاجتماع الجزائريين الشباب من إدراك المفاهيم

(17) Nachi M., *Introduction à la sociologie pragmatique. Vers un nouveau style sociologique?* Paris, Armand Colin, 2006.

الضرورية لاستثمارها في دراسة مجتمعهم، وإعادة مساءلة كتابه الأساسيين مثل ابن خلدون من منظور حديث ليجدوا في "الدراسة"، بعيدا عن الخطابات الأيديولوجية، مفاتيح الكشف.

حبيب تنغور
باريس الأحد 29 جانفي 2012

الفصل الأول

ميلاد علم الاجتماع

روبير فايل

يعترض كل عمل يستهدف إبراز الظروف الملائمة وما اصطحبها من أشكال في ميلاد تخصص معرفي جديد أربع صعوبات: أولها تلك المتعلقة بتوفر المعلومات حول المادة، وثانيها ما تعلق «بالأوائل»، أما ثالثها فما ارتبط بالمؤسسين، في حين يتعلق رابعها بحدود الظرف التاريخي المراد اقتحامه.

1) بالنسبة للصعوبة الأولى، **المعلومة متوفرة** ولكن الخلاصات لا زالت جزئية غير أنه بإمكاننا الإشارة إلى أعمال ريمون آرون (Raymond Aron) (1905–1983) التي يتضمنها كتابه الموسوم *Les étapes de la pensée sociologique* (1967) وإن كانت قديمة نسبياً، كما يمكن الإحالة إلى أعمال روبير نيسبت (R.A. Nisbet) الموسومة *La tradition sociologique* (1966). يتطرق المفكر الأول لمشاهير الماضي لإدراك انسجام الأعمال وأما الثاني فأبدع طريقة مغايرة «لا تنطلق من الأشخاص ولا من الأنساق ولكن من الأفكار، التي تمثل عناصر الأنساق» (1984, 15-16) ويبدو أن المؤلفين الأنجلوساكسون يتبعون المنظور ذاته. يتمحور التقليد السوسيولوجي، في نظر روبير نيسبت حول خمس متناقضات: أ- الطائفة والمجتمع، ب- السلطة والسلطان (pouvoir)، ج- المكانة والطبقة، د- المقدس والمدنس، هـ- الاستلاب والتقدم (المرجع ذاته، 18–19) لكن هذه النظرة في تاريخ

الاختصاص تفترض وحدة الفكر السوسيولوجي متجاهلة بذلك اختلافات وأصالة التيارات، فقليلا ما تتعرض المؤلفات الحديثة على شكل خلاصات لتاريخ الاختصاص.

2) **من هو أول عالم اجتماع؟** وهي ثاني صعوبة، في الواقع يظهر البحث عن علماء الاجتماع **الأوائل** غير متناه، إذ تحتوي بعض الأعمال في الماضي إذا ما خرجت عن ظرفها على تحاليل قبل سوسيولوجية. ومن جهة أخرى، إذا كان علماء السوسيولوجيا في القرن 19 يشهرون انتسابهم لمن سبقهم، بيد أن هذا السبب غير كاف حتى نصنفهم بين علماء الاجتماع. وما من بأس في ذكر القرن 18 مع مونتسكيو (Montesquieu) وحتى روسو (J.J. Rousseau) ولكن هل علينا الرجوع إلى هوبز (T. Hobbes) الذي استوحى تصوره من تونيز (1855-1936) في أواخر القرن الماضي، وفيكو (Vico) ومونتانْيَا (Montaigne) ومن سبقهم لاكتشاف الاهتمامات السياسية للفلاسفة الكبار في العصر القديم مثل أفلاطون وأرسطو.

3) **من هم المؤسسون؟** إن اعتبار القرن التاسع عشر بمثابة «قرن المؤسسين» كما يقول تالكط بارسنز (T. Parsons) (1902-1980) أمر لا يخلو من مخاطر لأننا بالفعل نمنح، وبصفة رجعية معنى وغاية لأعمال لم تعزل الاختصاص عن حقل العلوم الاجتماعية، فبمن سنحتفظ إذاً؟ هل بأغست كونت (1798-1857) لأنه أول من استعمل كلمة سوسيولوجيا، لكن عمله بقي برنامجي! أم بماكس فيبر (Max Weber) (1864-1920) لأنه أرسى قواعد منهجية الفهم ولكنه استخدمها في التاريخ والاقتصاد معا ! أم بإميل دوركايم (1858-1917) لأنه أصرَّ على إتباع إستراتيجية لاحتلال فضاء خاص بالسوسيولوجيا التي تهددها العلوم الإنسانية الأخرى، ولكنه لم يتوان في مد جسر بين السوسيولوجيا والإثنولوجيا ! وهل يجب إبعاد كارل ماركس (1818-1883) لأن نظريته الخاصة بالطبقات الاجتماعية تندرج في منظور تاريخي اقتصادي؟

يبدو أنه بإمكاننا إقامة القطيعة مع أيديولوجية المؤسسين، ليس برفض دراسة المؤلفين أو الأنساق ولكن **بتوضيح** الظرف الذي تصاغ فيه النظريات

السوسيولوجية. ومع قناعتنا بأنه لا شيء يعوض قراءة المؤلفين سنحاول هنا التطرق إليهم في إطار **الظرف التاريخي** العام ليتسنى لنا فهم كيفية بناء إشكالياتهم.

4) **كيف يمكننا الإحاطة بالظرف التاريخي** حيث تتجذر السوسيولوجيا ؟ يكون ذلك عبر ضرورة مساءلة التحولات الاقتصادية والسياسية والفكرية التي طبعت حقبة معينة، وذلك ما يتطلب إعادة توجيه المنظور الذي يصف هذه الفترة (القرن 18 والقرن 19).

يصف الجزء الأول من كتابنا هذا تلك التقلبات التي أحدثتها **الثورات الثلاث** (السياسية والاقتصادية والعلمية) برسم لوحة مبسطة عن تلك الحقبة، بينما يحلل الجزءان الثاني والثالث **التحولات** الأساسية التي عرفها **الحقل الفكري** لإدراك الانقطاع المتكرر من أجل معقولية (intelligibilité) إمكانية ظهور الفكر السوسيولوجي (في خضم مجموعة أوسع مكانتها إشكالية التي يمثلها حقل العلوم الاجتماعية) وما عرفه من أشكال مختلفة متزامنة أو متتالية. بينما يحاول الجزء الخامس وصف بعض أشكال مأْسَسَة الاختصاص وبالتالي التعرف على طبيعة الصعوبات التي اعترضت السوسيولوجيا.

أولاً: الثورات الثلاث وميلاد السوسيولوجيا

يتميز القرن 19 بضرورة التفكير بطريقة جديدة في مجتمع مغاير في طور النشأة، وبرفض هذه الفكرة في الوقت ذاته. تزعزعت أوروبا بفعل **الثورة الفرنسية** والمحاولات الثورية التي تعالت في القرن 19، والتحولات العميقة التي أدخلتها التطورات الصناعية والتي حركها النموذج الأنجلوسكسوني، وأخيرا الانماط التفكيرية الجديدة التي أفرزها تطور العلوم الطبيعية.

1 - التقلبات السياسية

ظهرت السوسيولوجيا في فترة (1815-1918) تميَّزت بتقلبات سياسية وعسكرية عميقة مسّت النظام القديم القائم على ثلاثة مراتب وهي النبلاء

والكنيسة، والآخرون من غير الدولة، والملكية الوراثية، نظام عارضته الطبقة السياسية الجديدة المتمثلة في البرجوازية، التي أسست لإقامة نظام سياسي أكثر مساواة. وفي هذا السياق يميِّز ألكسيس دو توكفيل (A. De Tocqueville) (1805-1859) بوضوح بين النسقين المتصارعين، نظام قديم مؤسس على سلم المراتب غير المتساوية وبالتالي المتفاوتة، ونظام جديد قائم على المساواة في الظروف (*L'ancien Régime et la révolution, 1856*).

تمخضت عن هذه الثورة السريعة إصلاحات الإمبراطورية الأولى وتصورات جديدة حول المجتمع لم تعد قوى حفظ النظام قادرة على احتوائها، فشهدت أوروبا ثورات 1830 و1848 تبنتها حركات سياسية معارضة لم يستطع القمع البوليسي مَنْعَها، وانهارت على إثرها أنظمة مختلفة في فرنسا وألمانيا والنمسا، وهيأت ظروفا تنبّه العقول، خاصة في فرنسا حيث تعاقبت أنظمة متعارضة جدا؛ إمبراطورية فملكيتين تهاوتا أمام الثورات، ثم جمهورية عملت بالاقتراع العام (1848) لم تعمر طويلا، فإمبراطورية جديدة، وأخيرا جمهورية إلى غاية الحرب العظمى الأولى.

على الصعيد الأيديولوجي تصارعت في هذه الحقبة أيديولوجيات متعارضة - محافظة - ليبرالية- تضامنية - ثورية - وضع اعتبره بعض علماء الاجتماع أمثال سان سيمون (1760- 1825) وأغست كونت وإميل دوركايم، المدافعين عن نظام اجتماعي مستقر، يدل على ضعف المجتمعات، ومؤشر على سقم في الكائن الاجتماعي، وظهرت على أنقاض القانون الطبيعي لفلاسفة عصر الأنوار العقلانيين أكثر النظريات رجعية التي طالبت بالعودة للنظام القديم، وتزامنا مع ذلك برزت أكثر النظريات شجاعة وأكثرها طوباوية.

رغم ما اقترح علماء الاجتماع من حلول مختلفة، تفاوتت إجاباتهم على السؤال ذاته: كيف يمكن وضع حد للأزمة الاجتماعية التي تَعيشها أوروبا ؟ تكرر السؤال من سان سيمون إلى تونيز، ومن خلال فلسفة أغست كونت الاجتماعية، واشتراكية كارل ماركس العلمية، والنزعة الأخلاقية عند دوركايم، وأما اختلاف الحلول المقترحة فمَرده إلى إمكانية تطبيق هذا العلم الجديد في الإصلاح الاجتماعي. فمن جهة يرى أصحاب النزعة **التدخلية**

(interventionniste) أنه بإمكان السوسولوجيا المساهمة في معالجة (أو على الأقل تخفيف) معاناة المجتمع، بينما تُعتبر النزعة الوضعية (positivisme) عند سان سيمون وأغست كونت أكثر تشددا حيث يهدف **علم الإنسان** أو **الفيزيولوجيا الاجتماعية** عند الأول، و**الفيزياء الاجتماعية** أو **السوسيولوجيا** عند الثاني إلى إصلاح المجتمع ليتماشى والذهنية الصناعية أو الفكر الوضعي. وفي الطرف الآخَر، يؤكد أصحاب **النزعة الحيادية** (les neutralistes) مثل ماكس فيبر أو فيلفريدو باريتو (1848-1924) على عجز العلم عن تبرير قيم الفعل، بينما يحتل دوركايم وضعية وسطية والذي يرى أنه من الضروري أن يؤدي العِلم إلى الفعل الملموس، لكن ذلك يتطلب وقتا.

2 - الثورة الصناعية

إذا كان لفرنسا الدور الكبير في نشر الأفكار السياسية، فإن إنجلترا من جهتها صدَّرت نمط الإنتاج الصناعي الذي حوَّل بصفة عميقة تنظيم العمل، فكانت مخبرا حيث جُرِبت تقنيات جديدة في الإنتاج وتسيير اليد العاملة، واكتشفت قوانين الاقتصاد السياسي، التي كان على السوسيولوجيا أخذها بعين الاعتبار، وظهر على إثر ذلك وبصفة تدريجية بروليتاريا حَضَري نشِط ومَطلبي حاولت السلطات مراقبته بالتضييق على منشِّطيه أو طردهم.

وبالنتيجة انتشرت ذهنية صناعية حقيقية خلَّفت آثارا هدامة استشعرتها الجماهير العاملة مثلت في فقدان تأهيل فوري للعمل الحرفي، والاستغلال الشرس البائس للعمال بأجور زهيدة فُرِضت عليهم دفعت بهم إلى تشغيل أطفالهم في سنّ مبكرة لضمان بقاء المجموعة، وبالنتيجة استقطب تدهور أوضاع الطبقة العاملة انتباه الجمعيات الخيرية المهتمة بالسِّلم الاجتماعي، بل وكذا الحركات الاشتراكية التي اعتبرت هذه الأوضاع دليلا على انعدام إنسانية هذا النظام، والهيئات الحكومية المهتمة بمخاطر الشغب. كما ساهمت فئة من الرأسمالية الليبرالية في هذه الحركة وعيا منها بضرورة وضع ترتيبات سياسية لتفادي تراجع مردود (قوة) العمل وعلى هذا الأساس يعتبر قرن التصنيع أيضا قرن القوانين الاجتماعية.

أُنجزت في هذا السياق بحوث اجتماعية كثيرة في أواخر القرن 19 بحوثا ذات نزعة عملية انبثقت عنها باكورات بحثية واسعة حول الفقر، ففي فرنسا مثلا طلبت أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية إجراء سلسلة أبحاث ميدانية حول أوضاع الطبقات العاملة، فأختار فيلرمي (L.R. Villermé) (1782-1863) الطبيب الذي اختص في ما بعد بالإحصاء) دراسة مصير عمال معامل النسيج، فوصفه في مؤلَفه الشهير *Tableau physique et moral des ouvriers dans les fabriques de coton, de laine et de soie* الصادر سنة 1840، وهو مؤلف يتضمن دراسة ميدانية استعمل فيها الملاحظة المباشرة محللا مختلف جوانب النمط المعيشي للعمال من عمل ومسكن وترفيه. ودَرَس بوريت (E. Buret) الموضوع ذاته ولكن على صعيد أوسع في كتابه *La misère des classes laborieuses en France et en Angleterre* (1840) كما ساهم إنجلز (F. Engels) (1820-1895) في المشروع نفسه وذلك بالكشف عن استغلال الطبقة العمالية وهذا في مؤلفه *La situation des classes laborieuses en Angleterre* الصادر سنة 1845 والذي كان له عميق التأثير في الشاب كارل ماركس.

موازاة مع ذلك نشأت الإحصاءات الاجتماعية أو الأخلاقية فكانت عنصرا زود وساءل الباحث السوسيولوجي، فنشر كيتيليه (A. Quételet) (1796-1874) وهو عالم إحصاء بلجيكي، ابتداء من سنة 1835 كتابه *L'homme et le développement de ses facultés ou essai de physique sociale* واستعمل أغست كونت العبارة الأخيرة (الفيزياء الاجتماعية) في *Cours de philosophie positive* ولكن بفكر مختلف جدا فذهب إلى تغيير تسمية التخصص التي أصبحت فيما بعد سوسيولوجيا لتفادي الخلط مع الإحصاء الاجتماعي.

شَكّلت أعمال لوبلاي (F. Le Play) (1806-1882) في فرنسا شريانا آخَر بفضل المونوغرافيات التي أنجزها على الصعيد الأوروبي أنتجت تقنية أصيلة وإمبريقية تدرس الميزانيات العائلية في كتاب Les *ouvriers européens* الصادر سنة 1855.

في ألمانيا سنة 1872 كلَّفت الجمعية من أجل سياسة اجتماعية التي

أسسها عالم الاقتصاد شمولر (G. Schmoller) (1838-1917) الشاب ماكس فيبر بإعداد بحث حول وضعية الفلاحين في بروسيا الشرقية.

ومجمل القول أن من مخلفات التقدم السريع للإنتاج الصناعي وتطور المكننة على نطاق واسع ظهور إشكالية «المسألة الاجتماعية» وضرورة تطوير علم اجتماعي قادر على تحليل الوضعية بمنهج علمي على غرار ما يحدث في علوم الطبيعة.

3 - الثورة الصامتة: تقدم علوم الطبيعة

شهِد القرن 19 تحولات جذرية في الفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، وفي تطبيقاتها على شكل تكنولوجيات صناعية. وإذا كان علم الفيزياء قد واصل بأدوات جديدة استعمال الرياضيات بهدف تحرّكه حاجات الثورة الصناعية الإنجليزية فلا شك أن نهضة الكيمياء والبيولوجيا طبعت بقسط وافر المحدثين، بحيث استعمل نموذجاها في نظريات سوسيولوجية. تناولت في الكيمياء مثلا، المناظرة الكبرى لهذا لقرن مسألة البنية الذرية للمادة من منظور شكك فيه العلماء الوضعيون الرافضون المضاربة الفكرية حول الأسباب النهائية، وتشكل الكيمياء العضوية مثالا ثانيا في هذا التحول مع استخلاص المواد العضوية الذي تبلور في ألمانيا على شكل صناعة كيماوية قوية.

وفتحت الفيزيولوجيا المقارنة المجال أمام البيولوجيا الحديثة فقدَّمت للتيار العضوي في السوسيولوجيا نموذجا متميزا سواء في فرنسا مع سان سيمون وأغست كونت ثم مدرسة دوركايم، أو في إنجلترا مع سبنسر، أو في ألمانيا مع شافل (Schaffle) (1831-1904) وتونيز وغيرهما كثير. وتدريجيا تبلور منظور جديد حول العضوية والعلاقة «عضو/وظيفة» ميَّز البيولوجيا الطبية في القرن 19، حيث ارتبط الطب التجريبي بدراسة الوظائف الحيوية ومرضها، وعليه تخضع الصحة مثلها مثل المرض لقوانين معينة، واستعملت نظرية الكائن الحي المنبثقة عن التقليد الرومانسي الألماني مفهومي التنظيم الذاتي والسببية الدائرية (causalité circulaire).

كما بلورت فلسفة أغست كونت البيولوجية هذا التصور في مبحث هذا

المنظور الرافض لاختزال الكائن الحي في مجموعة آليات فيزيائية-كيماوية كمبحث لتبرير عمل مماثل حول المجتمع باعتباره كائنا عضويا، ففي كتاب *Cours de philosophie positive* (1833 الكتب 40 إلى 44) وفي أعقاب بيشا (Bichat) تناول من جديد نظرية الطبيب بارتيز (P.J. Barthez) (*Nouveaux éléments de la science de l'homme*) سنة 1778 الخاصة بتآلف الأعضاء وتعاونها المنسق مستنتجا أن الكائن عبارة عن اتفاق وظائف يحدد بعضها بعضا.

ولعل كلود بيرنار (C. Bernard) (1813-1878) تجاوز التعارض بين النموذج العضوي والنموذج الفيزيائي الكيماوي بتحديد إجراءات مثالية للتجريب باعتباره ذو نزعة وضعية ومعارضا للنظرة الحيوية، وبالتالي تسمح فكرة وجود وسط داخلي مستقر ذاتيا (homéostatique) بفهم استقلالية الكائن بصفته مجموعة وظائف حيث تسبح هذا من جهة، ومن جهة أخرى تدل علّته على اضطراب في الوسط الداخلي المعاد إنتاجه عن طريق التجريب.

تتأكد موازاة مع ذلك النظرية الخَلوية التي تعتبر الخلية بمثابة وحدة قاعدية في الكائن بمستويين من التفرد، إذ لكل خلية حياة خاصة وحياة مندمجة في حياة الكائن، وهو نموذج استعمله العديد من علماء الاجتماع في فهم السير الاجتماعي.

في الأخير لا يمكننا أن نتجاهل تلك التحولات التي أدخلتها نظرية داروين (C. Darwin) (1809-1882) ووالاس (A.R. Wallace) (1823-1913) التطورية واللذان رفضا الثباتية (fixisme) فأسسا المسافران بفضل تعدد ميادين الملاحظة ومعارفهما في الجيولوجيا والفيزيولوجيا المقارنة وقراءة ما كتبه مالتوس (Malthus) (1766-1834) نظرية تنوع الأجناس تبعا لتنوع المسكن للبرهنة على غياب غاية في توجه الحياة وهذا ما طبع بقوة ماركس ودوركايم. وتشكل **الداروينية الاجتماعية**، برؤيتها بأن الصراع من أجل البقاء في المجتمعات كما في الطبيعة وبين الأفراد انتقائي ومفسر التطور الاجتماعي، تشويها للداروينية البيولوجية.

خلاصة القول أن التحولات في علوم الطبيعة أدَّت إلى أشكال جديدة

من الوفاق بين النموذج النظري المتقطع في الميكانيكا والمتواصل في العضوية الحيوية، كما شكّلت مفاهيم الكائن والوظيفة والتوازن والديناميكية والذَرَّة والخلية قواعد ارتكزت عليها العلوم الاجتماعية الجديدة التي رأت النور في إطار تراجع الأنساق الثقافية لصالح التاريخ والاقتصاد.

ثانياً: تحولات الحقل الفكري وبزوغ العلوم الاجتماعية

1 - العلوم الاجتماعية، السوسيولوجيا والاشتراكية

شهد القرن 19 الأوروبي ظهور تخمينات بارزة ومتشعبة حول الحلول الممكنة لعلاج الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والعلمية فتعايشت واقعية البعض (توكفيل) مع طوباوية الآخَرين (أغست كونت) ونمى إحساس بضرورة فهم مختلف مستويات التقلبات وذلك بفتح العلم الاجتماعي في وجه المواضيع العلمية الأخرى، وتحولت تدريجيا الاهتمامات الكلاسيكية لفلسفة الأنوار المطبوعة بالعقلانية العامة وتقدُم العقل والقانون الطبيعي، وعليه فليس من الصدفة أن يأتي العديد من المفكرين الاجتماعيين من التخصصات القانونية (مثل توكفيل وماركس وفيبر) أو الفلسفية (مثل زيمل 1858-1918 ودوركايم) أو العلمية (مثل أغست كونت متعدد الاختصاص، ولوبلاي وسبنسر وباريتو وكلهم مهندسون).

كما هيأت الثورات السياسية والتقلبات الصناعية وثورات العمل العلمي الظروف لنظرة جديدة حول الظواهر الاجتماعية التي نميِّزها بإيجاز في الخطوط الأربع التالية:

1 - بروز **مبحث الدولة القوية** والمركزية (من أصل يعقوبي (jacobin) والخصوصيات الوطنية ومثال ذلك التطلعات الوطنية في إيطاليا وألمانيا في الإمبراطورية النمساوية المجرية.

2 - **ظهور أشكال تنظيم للطبقة العمالية** وتزايد حدة التناقضات الاجتماعية، فرأت برجوازية الأعمال، منذ تولّت السلطة، في الطبقة المهيمَن عليها خطرا على هيمنتها.

3 - ميلاد **الاشتراكية** كفلسفة اجتماعية جديدة، بل وشكل جديد من النزعة المحافظة (conservatisme) (سان سيمون في فرنسا واشتراكيو الكرسي (socialiste de la chaire) في ألمانيا...). نذكِّر هنا بالظهور المتزامن لكلمة اشتراكي سنة 1835 في تصريح لشارل أوين (C. Owen) في إنجلترا ولَفظ اشتراكية حوالي سنة 1841، ولَفظ سوسيولوجيا (أغست كونت) سنة 1839.

4 - ضرورة توسيع تفكير اجتماعي على منوال **النمط العلمي** بفضل العلوم الاجتماعية.

مهدت أزمة الميتافيزيقا الطريق إلى حد ما أمام العلوم الوضعية للإنسان، فبينما بقيت فلسفة الأنوار تأمل في انسجام بين المقاربات الفلسفية والعلمية (أنظر. كانط (E. Kant) في ألمانيا والحركة الموسوعاتية في فرنسا) أضحى هذا التوافق أكثر إشكالية مع تحولات النسق الهيغيلي والنزعة الوضعية عند أغست كونت والنزعة التطورية عند سبنسر. فمن طموحهم في فلسفة شاملة جامعة لكل المعارف، برزت من بَعدهم مجموعة من المفكرين مهتمة بالأحداث وبضرورة استعمال طريقة أكثر إمبريقية وبخصوصية المواضيع المعرفية الجديدة.

2 - من فلسفة الفكر إلى فلسفة التاريخ: من هيغل إلى ماركس

استعصى على مفكري تلك الحقبة استخلاف هيغل (1770-1831) حيث حاول الهيغليون القدماء ترميم فكر المعلِّم بمحاربة النزوع إلى النسبية التاريخية، نشر فيشر (K. Fischer) (1804-1907) ألهيغيلي الانتقالي حوالي منتصف القرن 19 منطق هيغل لرد الاعتبار للفكر الكانطي، كما ناظره بالتطورية البيولوجية السائدة آنذاك.

ورفض ألهيغيليون الشباب مثل فويرباك (L. Feuerbach) (1804-1872) وباوَر (B. Bauer) (1809-1882) وستيرنار (M. Stirner) (1806-1856) وروج (A. Ruge) (1802-1880) ومـاركـس (1818-1883) دور ورثة النظام من خلال نقد النزعة المحافظة، خاصة في شقها الديني حيث

ركّز فيورباخ مثلا على الإنسان الملموس على حساب المصطلح مفضلا وجهة النظر التاريخية التي تأثر بها ماركس (*Thèses sur Feuerbach*) فضخمها، وأدت هجماته على فلسفة القانون عند هيغل إلى نقد الدولة البرجوازية وإلى تفكير مادي حول الأسس الاقتصادية للرأسمالية (أنظر الفصل الموالي).

كما يفسر عجز الهيغلية على إدماج الفكر التاريخي بقسط وافر حَذر العلوم الاجتماعية اتجاه **الاستنباطية الفلسفية** (déductivisme philosophique) فقام فيبر بعد ماركس ضد المحاولات التي أرادت استنباط الحياة الاجتماعية من مبادئ فلسفية (أنظر الفصل الموالي) لكن هذا لا يعني مطلقا موت الفلسفة أو استبعادها من السوسيولوجيا. من جهة يعيد فيبر تناول نظريات ديلتي (Dilthey) (1883-1911) تلميذ فيشر، حول خصوصية علوم الفكر بينما يوحي تجديد الكانطية بتخمينات إيبستيمولوجية عند دوركايم في بحثه عن سوسيولوجيا المعرفة، ومن جهة أخرى تشهد الفلسفة الاجتماعية عند تونيز أو زيمل على أن الخلط بين الأنواع يبقى ممكنا في نهاية القرن 19. كما يعتمد تيار آخَر رفضه الميتافيزيقا على نموذج **علوم الطبيعة**، لذا نجد أن مشاريع سان سيمون (1760-1825) ونظريات أغست كونت غذت العلوم الاجتماعية حتى فجر القرن 20.

3 - ميلاد النموذج النظري الوضعي: سان سيمون

لم يكن مقترح سان سيمون في البداية سوى إعادة كتابة الموسوعة ولهذا الغرض جمع من حوله ثلّة من العلماء لكنه تخلى عن مشروعه بعد مدّة.

ابتداءا من سنة 1807 (*introduction aux travaux scientifiques*) حاول قيادة ثورة علمية ببناء «نسق فكري» جديد مخلّص من بقايا الدين والميتافيزيقا، وكانت من قبل الفلسفة الحسية عند كوندياك وأتباعه وكذلك الاقتصاد السياسي قد حاولت إحداث القطيعة مع التقاليد العقلانية وتدشين معرفة وضعية حول الإنسان، وبالنتيجة يجب الآن إتمام هذا العمل بعدما دخلت علوم الطبيعة بقسط وافر في المرحلة الوضعية، بينما الأمر ليس كذلك بالنسبة لعلم الإنسان ومن هنا حاول سان سيمون البحث عن مماثلة

بالنموذج النظري للفيزيولوجيا والعلوم الفيزيائية، وتطوير هذا الاختصاص بمعالجة علمية لظواهر نظام «أخلاقي» في إطار «نسق صناعي».

غير أنه تخلى عن مشاريعه الموسوعاتية بعد سقوط الإمبراطورية سنة 1815، فأفرزت عودة النظام القديم وضعا متناقضا مع مجتمع يعتمد كلية على الصناعة أو على المنتجين بصفة عامة (انظر *Prospectus L'industrie ou discussion politique, morale et philosophique dans l'intérêt de tous les hommes livrés aux travaux utiles et indépendants, 1817*).

تضمنت مؤلفات *L'organisateur* (1819-1820) ثم *Système industriel* (1820-1822) *Catéchisme des industriels* (1823-1824) انتقادات سان سيمون الحادة للنظام القائم وللنبلاء، ورجال الدين مما عرَّضه للمتابعة القضائية، فتخلى بعدها عن الليبرالية لصالح نسق اجتماعي حيث يُعَوَض القانونيون القدماء «ميتافيزيقيي السياسة» بالعلماء والفنانين والحرفيين: إنه «النسق الصناعي» وحقق له كتابه الأخير *Nouveau christianisme* (1825) شهرة بعد وفاته. كان معتقد سان سيمون الرامي إلى تحسين وضعية «الطبقة الأغلبية» أي «طبقة البروليتاريا» وراء ظهور عدة طوبويات اشتراكية، ولكنه حرَّك كذلك مبادرات بعض رجال الأعمال المقتنعين بأهمية النظام المصرفي أو شركات سكك الحديد الفتية. فمن فكر ثوري عند «السانسيمونيين» الأوائل (التنديد بالملكية الخاصة، والاهتمام بمصير البروليتير) سيتحول النسق إلى فلسفة مقاولين.

4 - الفكر الوضعي والسوسيولوجيا عند أغست كونت

إستفاد أغست كونت من تكوين متعدد التقنيات وتعليم علمي كلاسيكي، كما كانت له معارف في الطب والفيزيولوجيا، وشارك عن كثب في أعمال سان سيمون فتأثر كثيرا **بإصلاحياته الصناعية** واستطاع إحداث القطيعة بين المرحلة الميتافيزيقية (القرن 18) والمرحلة الوضعية والعلمية (القرن 19).

يرسم الكاتب في مؤلفه *Les opuscules de philosophie sociale* (1820-

1826) لوحة عن الحالة الاجتماعية المتحولة من مجتمع القرون الوسطى المتميز بفكر ديني ونشاط عسكري إلى مجتمع علمي وصناعي، حيث حل العلماء محل رجال الدين، والصناعيون أو المقاولون محل العسكريين، فتركت الحرب المكان للصراع مع الطبيعة، ولكن نظرا لعدم اكتمال هذا الانتقال، أصبح من الضروري التأسيس لإصلاح فكري (نتعرف هنا أن مشروع سان سيمون) وعليه يجب على يؤسس الفكر الوضعي لسياسة وضعية.

إستهل الكاتب *Cours de philosophie positive* على شكل دروس عامة ألقاها ابتداء من 1826 (الصادرة بين 1830 و1842) معلنا من الوهلة الأولى عن «قانون أساسي كبير» وهو **قانون الحالات الثلاث** الذي يُخضِع الفكر البشري لضرورة ثابتة في مسيرته التقدمية .«مفاد هذا القانون أن كل تصور من تصوراتنا الأساسية، وكل فرع من معارفنا يَمُرُّ بصفة متتالية عبر ثلاث حالات نظرية مختلفة وهي الحالة اللاهوتية أو الغيبية، والحالة الميتافيزيقية أو المجردة، والحالة العلمية أو الوضعية» (*Cours de philosophie positive*, tome I, 21) ففي الحالة الأولى، يَعتبِر التفكير البشري الظواهر من فعل كائنات فوق طبيعية غدت قوى مجردة (أسباب) في الحالة الثانية، التي تشكل انتقالا للحالة الثالثة حيث «عن طريق استعمال مركَب بصفة جيِّدة للتفكير والملاحظة، يكشف عن قوانينها الحقيقية بمعنى علاقاتها في التعاقب والمتشابهات غير المتغيرة» (نفسه، 21-22) فيحل البحث عن القوانين محل البحث عن الأسباب.

يُستنتج من قانون الحالات الثلاث أن التطور متفاوت في فروع المعرفة، وواقع الأمر أن تاريخ العلوم يكشف لنا أن الاختصاصات التي أدركت المرحلة الوضعية مرَّت بالمرحلتين السابقتين، والحال نفسه بالنسبة لكل فرد، «لاهوتي في طفولته، وميتافيزيقي في شبابه، وفيزيقي في كهولته» (نفسه، 22) وبما أن هذه التخصصات لا تقطع مراحل تطورها الثلاث بالسرعة نفسها، فإنها لا تدرك المرحلة الوضعية في آن واحد ولكنها تتبع نظاما دقيقا. فبالانتقال من البسيط إلى المركب أدركت علوم الفلك، ثم الفيزياء فالكيمياء، وبالأمس الفيزيولوجيا (البيولوجيا) المرحلة الوضعية، ولكن علم الظواهر الاجتماعية (وهي الأكثر تعقيدا) لا زال غائبا، وبالتالي

يجب تدارك هذا النقص الكبير. وها هو الفكر البشري قد أسس الفيزياء السماوية أي الفلك والفيزياء الأرضية (الميكانيكية أو الكيماوية) والفيزياء العضوية (النباتية أو الحيوانية) بقي له أن يحدد نسق علوم الملاحظة بتأسيس «الفيزياء الاجتماعية» (نفسه، 29).

يعتمد كل علم في تقدمه على سابقه في نظام من التعقيد المتزايد والتعميم المتناقص، ففي نشأتها وعلى هذا الأساس، تقوم العلوم الدارسة للأجسام المنظمة على تلك التي تدرس الأجسام غير المنظمة، وبما أن الكيمياء تتطلب فهم الفيزياء كذلك تتأسس الفيزياء الاجتماعية على الفيزيولوجيا بالمعنى التام للكلمة على طريقة سان سيمون. في الأخير ومع الفيزيولوجيا، تركت منهجية التحليل في العلوم الأولى المكان للمنهجية التركيبية. وبما أنه لا يمكن فهم ظاهرة فسيولوجية إذا ما تجاهلنا وظيفتها في الكائن، على هذا الأساس يتطلّب فهم الظاهرة الاجتماعية ربطها بالمجتمع كله، وهذا أيضا ما يفسر وجود الأطروحات العضوية المتجلية في سوسيولوجية دوركايم في أواخر القرن 19.

انطلاقا من الدرس 47 (1839) يستعمل أغست كونت مصطلح السوسيولوجيا كمرادف للفيزياء الاجتماعية «حتى يتسنى تعيين باسم فريد هذا الجزء التكميلي للفلسفة الطبيعية المتعلق بالدراسة الوضعية لمجموع القوانين الأساسية الخاصة بالظواهر الاجتماعية »(tome 2, 88) مع ملاحظته بأن هذا التغيير مرده كذلك إلى استعمال سيء لعبارة فيزياء اجتماعية عند عالِم الإحصاء كيتيلي.

من هذا المنطلق يندرج المشروع السوسيولوجي في منظور سياسي. في الحقيقة آلت الفلسفة الدينية الميتافيزيقية إلى «عجز كبير» لذا يجب إخراج «المفاهيم الاجتماعية الكبرى» من حالة عائمة ومتناقضة لـ«تخليص المجتمع من هذا التوجه المحتوم نحو انحلال وشيك وتوجيهه مباشرة نحو تنظيم جديد» (نفسه، 15) ولذلك يجب أن ينفتح الفكر العلمي الحقيقي على إصلاح سياسي عميق يوفق بين النظام والتقدم، بين الثبات والديناميكية كما هو الحال بالنسبة للكائن حيث يتلازم النظام مع الحياة، وبالتالي حل المسألة الاجتماعية محل اختلاف بين المحافظين والثوريين.

فمهمة السوسيولوجيا إذاً هي خلق ظروف وحدة عضوية جديدة، وفي هذا المعنى يحاول النسق السياسي الوضعي بناء تركيبة توافق بين معطيات الطبيعة البشرية والنظام الاجتماعي أو الثبات من جهة، وتاريخ المجتمعات أو الديناميكية من جهة أخرى. تناولت هذه اللوحة البرمجية من جديد وتحوّل حتمية مونتيسكيو الذي يرى في «القوانين علاقات ضرورية تشتق من طبيعة الأشياء» (*L'esprit des lois*, 1748) وعقلانية التقدم عند كوندورسي (Condorcet) (*Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain*, 1793)، بل وقدرية بوسوي (Bossuet) (*Discours sur l'esprit universel*, 1681).

5 - النموذج النظري التطوري عند هيربرت سبنسر

عرفت السوسيولوجيا الانجليزية، عبر نسق سبنسر المصير نفسه تقريبا مثلما حدث في باقي القارة ذلك أنها اندرجت ضمن تصور شامل حول مختلف العلوم، واستعملت النماذج المتداولة بفضل تقدم العلوم الطبيعية، وانبعث من جديد فكر سبنسر (1820-1903) السائد في البلدان الأنجلوساكسونية لمدة نصف قرن. يشبه المسار الفكري لهذا العالم مسار العصامي (معارف مبكرة ومتنوعة، مِهن مختلفة) وتأثر بأطروحات لامارك (Lamarck) (1744-1829) القائل بأن تطور الكائنات الحية يخضع للظروف الخارجية، وبما أن المجتمع ما هو إلا كائن كبير فعلى هذا الأساس تخضع الأعضاء تبعا لدرجة استعمالها لقانون النمو والتراجع (*Statique sociale*, 1851).

كما سمحت له قراءة كتاب *Principes de physiologie générale et comparative* لكاتبه وليام كاربنتر (W. Carpenter) باكتشاف قانون بائير (Baer) القائل بأن التطور يحصل بالانتقال من المتجانس إلى غير المتجانس ليستنبط منه قانونا عاما للتطور أو «مسلمة عامة» صالحا لفهم الكائن البيولوجي والتربية والأسلوب والأعراف الاجتماعية والسيكولوجيا والسياسة (*Premiers principes*, 1862). وهنا تبرز إحدى مقومات الفكر السوسيولوجي في القرن 19: **فمن جهة**، تندرج السوسيولوجيا في إعادة ترتيب واسع للاختصاصات العلمية، **ومن جهة أخرى** يعبُر القانون العام نفسه جميع

الظواهر. وهنا نشير إلى أن دوركايم يبدي الاتجاه نفسه في تصوره لتقسيم العمل الاجتماعي وطريقته في التموقع بالنسبة لسبنسر (أنظر الفصل الموالي).

أخيرا تؤول نظرية التطور إلى فلسفة عامة ترى أن الكون يسير مثله مثل الكائن الحي، إذ يؤدي به تمايزه المتزايد إلى انسجام أكبر. كما تُظهِر فلسفة أغست كونت الوضعية ما تشترك فيه مختلف الفروع العلمية لتبتعد عن ذلك بصفتها نتيجة، وتدرج تطورية سبنسر قوانين التطور في كل علم متفرد، فلهذا النسق من القدرة ما يمكنه من استيعاب دون صعوبة كبيرة نظرية داروين ووالاس وكذلك نظرية التقسيم الفيزيولوجي للعمل في الكائن عند ميلن إدواردز (H. Milne Edwards) (1800–1885). (Spencer, *Principes de biologie*, 1864-1867).

في الأخير يستخلص كتاب *Les principes de biologie* (1877–1896) نتائج هذه النظرية العامة ذات النزعة **العضوية والفيزيقالية** (physicaliste)، فباعتباره كائن يسمو على الكائنات، تسير المجتمعات حسب التماثل البيولوجي ولكن بفوارق في المعنى، فبخلاف المجتمعات الحيوانية حيث يخضع كل فرد للكل، توجد المجتمعات البشرية لصالح جميع أفرادها.

يذكّرنا تنميطه الأساسي الذي يميّز بين المجتمعات العسكرية والمجتمعات الصناعية بالتقابل عسكري/ صناعي عند أغست كونت، حيث يصف المؤسسات الاجتماعية ولذلك جمع وثائق عديدة وملاحظات شكلت مادة إثنوغرافية استعملت في دراسات مقارنة (أنظر *Sociologie descriptive*) وفيه حاول تفسير أصل الديانة البدائية باشتقاق مفهوم الروح من الاعتقاد في بقاء القرين.

أسس دوركايم سوسيولوجيته بصفة جزئية ضد هذه الطريقة التي تتخللها أفكار التقدم والفردانية والبراغماتية.

ثالثاً: في سبيل نموذج نظري جديد: علوم الثقافة

1 - من علوم الطبيعة إلى التاريخ وإلى الاقتصاد

تبدو السوسيولوجيا في نضال دائم لتخليص علم الإنسان من الميتافيزيقا، ونقطة وصول معرفة شبه موسوعاتية في فكر منبثق إما عن طموحات نسق هيغل الفلسفية، أو عن تصور عن تقدم العلوم.

كانت الميتافيزيقا التقليدية باعتبارها حوصلة شاملة هدفا لهجوم أولائك الذين يؤكدون على ضرورة فهم التاريخ كنضال تحرر من النظم السياسية والدينية، وبناء مجتمع جديد يطبعه تقدم العلوم.

لاحت في الأفق من خلال هذه الفجوة التي كانت تُسَد دائما بأشكال من فكر اجتماعي يجتهد في فهم وحدة المعرفة البشرية، محاولات أخرى تحدد للسوسيولوجيا أهدافا أدق وطموحات أكثر محدودية، وبالتالي ساهم تطور علم تاريخي أكثر انفتاحا على الأحداث، والاستقلالية المتزايدة للاقتصاد السياسي، وميلاد علم النفس التجريبي في رسم معالم الإشكالية السوسيولوجية المغذاة أكثر فأكثر والمستَجْوَبةَ بتقدم الملاحظات الإثنوغرافية في نهاية القرن 19، الذي شهِد تحولا آخَر يتمثل في الاهتمام مجددا بتاريخ الوقائع الدينية والقانونية والمادية، وعليه نلاحظ في ألمانيا كما في فرنسا أو في إنجلترا الميزات التالية:

- الاستعمال المنظم للتاريخ كقاعدة لتفهم القانون والاقتصاد السياسي والمسألة الاجتماعية، والدين.
- الاهتمام المتزايد بالعِلم الاقتصادي بالمعنى الواسع المؤسس علميا والقادر على حل الأزمة الاجتماعية التي تعرفها أوروبا. فالمدرسة الكلاسيكية (آدم سميث (A. Smith) وريكاردو Ricardo) يعاد تناولها في أوروبا (ماركس في ألمانيا وجان بابتست ساي (J.B. Say) في فرنسا)، ولكن وراء الموضوعية الظاهرية لعلم الإنتاج تطرح المشاكل الخطيرة لصراع الطبقات.

2 - اتجاهات ثلاث: الفرنسي، الإنجليزي والألماني

يمثل كلا من سان سيمون وأغست كونت وحتى دوركايم **النهج الفرنسي** في السوسيولوجيا حيث أفرزت ظاهرة التقسيم المتزايد للعمل أشكالا موضوعاتية أقرب ما تكون إلى التحليل الفلسفي. فما يهمهم في الحقيقة ليس العلم الاقتصادي في حد ذاته، بل المسارات الجديدة التي تحاك حول شكل إنتاج آيل إلى فرض هيمنته، ومع ذلك يقِر سان سيمون بأن الاقتصاد السياسي في القرن الثامن عشر يشكل مثال عِلم وضعي. ومن جهته ينتقد أغست كونت محاولة الاقتصاديين في إرادتهم بناء علم مستقل مؤسس على المصلحة الفردية، وعلى العكس من ذلك فإن ما يجلب انتباهه هو ذلك البيترابط الجديد الذي خلقه النسق الصناعي بين الأفراد، ولكن هذا النموذج النظري الاقتصادي تغلب عليه المماثلة العضوية وهكذا يواصل سان سيمون وأغست كونت بطريقة معينة في التقليد الفرنسي القديم في الفلسفة الاجتماعية (مونتاني، مونتسكيو).

بقي النهج الإنجليزي في وضعية غامضة جدا، حيث سمحت البراغماتية الأنجلوسكسونية بالتعايش بين علم اقتصادي منفتح على المشاكل الاجتماعية وأنساق فلسفية سوسيولوجية (سبنسر) تخصص لما هو اقتصادي دورا صغيرا نسبيا مقارنة بالعلوم الطبيعية مثل البيولوجيا. كما أن الاقتصاد السياسي وبشكل ما - وذلك ما لاحظه ماركس مبكرا- هو الذي يقوم مقام علم الاجتماع، زيادة على ذلك تجعل تداعيات الثورة الفرنسية نظريات الأيديولوجيين الفرنسيين الجدد نظريات مشبوهة.

من هذا المنطلق يظهر الاتجاه الألماني أكثر ملائمة وأكثر انفتاحا أمام تقلب الحقل العلمي بحيث أقحمت المناقشة حول العلوم الاجتماعية التاريخ والاقتصاد والسوسيولوجيا، بل والسيكولوجيا، وفرضت الوضعية نفسها على الباحثين الفرنسيين الشباب الراغبين في تكوين في العلوم الاجتماعية مثل بوغلي (Bouglé) (1870-1940) ودوركايم اللذان أقاما مدّة في ألمانيا لهذا الغرض.

3 - تاريخ القانون وتجديد العلوم التاريخية

في وقت كان ماكس فيبر (1864- 1920) يتابع دراسته للقانون، ساد في ألمانيا فكر جديد موروث عن المقاربة التاريخية التي افتتحتها مدرسة سافينيي (F. K. Savigny) (1778-1861) التي تحاول كسر النزعة القانونية (légalisme) في العلوم القانونية المؤسسة على الإيمان بقانون كوني وعقلاني، وفهم معنى القوانين بالرجوع إلى المميزات التاريخية للمجتمع. وفي ما وراء الإصلاحات الكبيرة التي أحدثها قانون نابليون، تُسقِط هذه المدرسة تصورا رومانسيا يعتبر القانون بمثابة جسم حي عائم في فكر الشعب. يجب في هذا الاتجاه أن تؤدي الدراسة الموضوعية للوثائق والأرشيف إلى فهم كيفية مساهمة المؤسسات في سير الدولة، بالأخص الدولة الألمانية التي تبحث عن جذورها العميقة في التقاليد الشعبية.

في فرنسا، ارتسمت ملامح حركة مشابهة مع تييري (A. Thierry) (1795-1856) أو ميشلي (J. Michelet) (1798-1874) مثلا، انشغل الأول بمساهمته في أعمال سان سيمون بفهم الظواهر التاريخية التي سببت ثورة الشعب الفرنسي وواصل الثاني في الفكرة نفسها في مؤلفه *Histoire de France* (1856-1869).

أثر هذا الفكر التاريخي على مفكري السوسيولوجيا، فاستفاد أغست كونت من محاربة الميتافيزيقا حيث كان يرى في ذلك توجها عميقا في العلوم التي تهتم بالوقائع الوضعية أكثر من اهتمامها بالأفكار المجردة، مشيرا بصفة واضحة إلى محاولات سافينيي. واستمرت هذه الحركة مع فوستيل دي كولنج (N. Fustel de Coulanges) (1830-1889) الذي استوحى من طريقته دوركايم (أنظر الفصل الموالي) الذي درس في كتابه *La division du travail social* تاريخ العصر القديم، وبطريقة مثالية تاريخ القانون مستشهدا على الانتقال من التضامن الآلي في المجتمعات التقليدية إلى التضامن العضوي في المجتمعات الصناعية من خلال التحول الموازي من القانون القمعي إلى القانون التعاقدي، واستمر الأمر ذاته في إيطاليا حيث رجع باريتو إلى المدرسة التاريخية الألمانية ليستقي منها عدة أمثلة تاريخية.

وبتضخيم الصورة يمكننا القول أن المنهج الوضعي عند أغست كونت ساهم بإرهابه الأحادي في الوقوف ضد قيام علم اجتماعي مستقل في فرنسا، ومن اللائق إضافة الأثر المعقِم للفلسفة ذات النزعة الروحية (spiritualiste) في فرنسا (أنظر كوزين [1792-1867] V. Cousin) وبذلك نفهم مجهود دوركايم في تأسيس أصل السوسيولوجيا في أعمال سان سيمون عوض أعمال أغست كونت، كما يجب علينا أن نذكِّر بتأثر دوركايم بعد مُقامه في ألمانيا والمتجلي في التقرير الذي قدَّمه عن وضعية العلوم الاجتماعية في هذا البلد (أنظر الفصل الموالي). من جهة أخرى ساهم نسق سبنسر بطابعه ألموسوعاتي وبراغماتيته السيكولوجية في إنتاج تصلب مماثل.

أما الوضعية الألمانية فعرفت ظرفا أكثر شتاتا يميزه تلاشي نسق هيغل وتَحوُل العلم القانوني والمدرسة التاريخية الألمانية، والمدرسة التاريخية الألمانية الجديدة، ويُعتبر كلا من ماركس وفيبر وتونيز بشكل ما نتاجا لهذه التحولات التي حدثت في الحقل الفكري. وطبَّق نيبوهر (B. Niebuhr) (1776-1831) ثم رانك (L. Ranke) (1796-1886) نموذجا للموضوعية العلمية قوامه التحقق من الأحداث (على نموذج العلوم الطبيعية) دون خشية استعمال العلوم الملحقة (علم الآثار والقانون والأنثروبولوجيا والسياسة والفلسفة) مع الحرص، خاصة عند رانك، على المرجعية للأرشيف، واستوحى تييري وميشلي من نموذج مماثل، كما اهتم هؤلاء المؤرخون الألمان بتاريخ روما القديمة وبتحولات الكنيسة منذ عهد الإصلاح تأكيدا على أصالة الأمة الألمانية، وباختصار يتعلق الأمر بإعادة وضع كل الإنتاج ألمؤسساتي في مجرى التاريخ.

ومع ذلك تبلور صراع حاد ذا دلالة بالغة حول ظهور علم سوسيولوجي مستقل في محاولات فهم طبيعة العلم الذي أتخذ من تحليل العلاقات الجديدة للإنتاج الخاصة بالمجتمع الصناعي موضوعا له، إنه علم الاقتصاد السياسي.

4 - الاقتصاد السياسي والتاريخ الاقتصادي

ما هي الفائدة الحقيقية من «تنازع المناهج» المتفجر في ألمانيا

حوالي سنة 1883؟ جمع هذا الخلاف بين أصحاب المدرسة التاريخية الألمانية الجديدة (مع شمولر) المهتمة بتفرد الظواهر التاريخية والاقتصاديات الوطنية من جهة، وأقطاب المدرسة الحدية (école marginaliste) في الاقتصاد السياسي المجرد (مع مينجر K. Menger) القائم على اقتصاد الطبيعة البشرية (أي سيكولوجية) والذين استنبطوا علم الاقتصاد من عقلانية الحاجات الفردية، بينما دعى الفريق الأول إلى طريقة استقرائية وتأريخية. بدءا من منتصف القرن 19، انتقدت مدرسة تاريخية أولى الاقتصاد السياسي الكلاسيكي المُرَكِز على مفهوم «القوانين الطبيعية» حيث يؤكد روشي (W. Rocher) في كتابه *Précis d'économie politique* (1848) على أخذ المعطيات التاريخية بعين الاعتبار بينما رفض هيدلبراند (B. Hildebrand) في مؤلفه *L'économie nationale* (1848) القوانين الطبيعية لصالح مفاهيم الإنماء، وكان كنياس (K.V. Knies) في مؤلفه *L'économie politique du point de vue de la méthode historique* (1853) أكثر راديكالية في رفضه كليهما، ومن جهة أخرى شعر فيبر بقربه من هذا الأخير عندما أكد على رفض كل القوانين التاريخية التي يمكن من خلالها استنباط المستقبل التاريخي (أنظر الفصل الموالي).

تتجاوز هذه المناظرة بشكل واسع إطار تاريخ الاختصاص الاقتصادي إذ يتعلق الأمر بمكانة العلوم الاجتماعية بصفة عامة حيث تندرج فلسفة العلوم التي أسس لها ديلتي (1833-1911) في هذا المنحى حين يميِّز بين علوم الطبيعة التي تعتمد **التفسير** وعلوم الفكر أو علوم الثقافة (ريكرت H. Rickert 1863-1936) التي تعتمد **الفهم** أو **التأويل**، ومعناه أن الأولى تهتم بالقوانين بينما تهتم الثانية بالمعنى، وبالمناسبة ذاتها ندرك التباعد الحاصل اتجاه النظريات الوضعية الفرنسية أو السوسيولوجيات الوضعية الرائجة في أوروبا خلال القرن 19.

إن سوسيولوجية فيبر وليدة هذا الظرف الجديد المتميز بمسألة الخصوصية الموضوعية للعلوم الاجتماعية وكذلك السببية التاريخية للمفرد، فحاول فيبر إيجاد مكانة بين الطريقة التاريخية والطريقة الاقتصادية من خلال

توضيح المصطلحات الأساسية للسوسيولوجيا الفهمية (أنظر ماكس فيبر *Economie et société*) واستبسال في الدفاع في هذا المنحى عن حياد العالِم، فكان بلا شك (أكثر من دوركايم) من استشعر أحسن ضرورة التوضيح المصطلحي والمنهجي لعلم منفصل يقينيا عن نماذج علوم الطبيعة خاصة إذا وكما هو الحال في التاريخ تعلق الأمر بتأويل الأفعال الفردية، سواء كان الفرد شخصا أو جماعة أو حضارة، وتبقى الطريقة نفسها في سوسيولوجيا إذ تمكن شبكة دلالات الأفعال الفردية المتبادلة من فهم ما هو إشكالي عند مؤرخي الاقتصاد مثلا وهو ميلاد الاقتصاد الرأسمالي.

في الأخير، ليس من قبيل الصدفة أن يتزامن ظهور منشورات المدرسة التاريخية الأولى (حوالي سنة 1830) مع الفترة التي كتب فيها ماركس وإنجلز مؤلفهما *Le manifeste du parti communiste* (1848) المتضمن تصورهما المادي للتاريخ باعتباره صراعا بين الطبقات. لكن وإن تشابهت إرادة تعويم الاقتصاد في التاريخ لدى الجهتين فليس في التحليل الماركسي إلا الاحتقار للاقتصاديين الألمان المعاصرين والذين يعاملهم كتلامذة أبديين للاقتصاديين الأنجلوسكسون. وفي الحقبة نفسها أُضطر ماركس إلى المنفى وانطلق في مشوار امتاز بنشاط سياسي نضالي وباستحالة الولوج في الشبكات الجامعية التي تراقبها السلطات السياسية والجامعيين أصحاب المسؤوليات من مؤيدي النظام. وهنا تفترق الأقدار: اشتراكية الأساتذة عند شمولر (يتحدث فيبر عن «اشتراكية الكرسي» التي لا يمكنها إلا أن تثير رفض الماركسيين الذين رأوا فيها محاولة مصالحة بين دولة بروسيا المتسلطة والقمعية، والبروليتاريا في طور التعبئة حول مواضيع الاشتراكية الثورية (أنظر الفصل الموالي).

رابعاً: تنوع المقاربات من تونيز إلى باريتو

شَهِد الربع الأخير من القرن 19 محاولات كثيرة لتأسيس تخصص مستقل بطريقته الخاصة، وقادر على إدراك جديد لكامل الحقل الثقافي الذي غزته العلوم الاجتماعية.

وباستثناء مشروع فيبر ودوركايم (المُفَصلين لاحقا) يجب ذكر ثلاث محاولات مثالية تباينت أقدارها:

- ينهل التركيب النظري (syncrétisme) عند تونيز من مشارب فلسفية مختلفة، وإن تأخر نجاحه فإنه أكيد في وضعية ألمانية متفردة تمتاز باقتراب الحرب العالمية الأولى، فسوسيولوجيته الخالصة أسهل من تجريد زيمل، تأخذ بمتعارضات كبيرة تزاوج بين النماذج النظرية المتعارضة للنزعة العضوية والفردانية؛
- السوسيولوجيا الصورية عند زيمل والمندرجة مباشرة في إطار المنحى الذي دشنه التاريخ والكانطية الجديدة؛
- وأخيرا باريتو في بداية القرن، والذي حاول تطبيق المنهج المنطقي التجريبي في اتجاه أصيل ولكنه لم يعمِّر طويلا.

1 - تونيز والسوسيولوجيا ألخالصة

بينما كانت سوسيولوجية زيمل تطور النزعة المنظورية (perspectivisme) للمدرسة الكانطية الجديدة عند باد (Bade) للتأسيس لسوسيولوجيا صورية، اقتبس باريتو من النموذج المنطقي التجريبي للانتقال من الاقتصاد إلى السوسيولوجيا، وتابع دوركايم مشروعه ألكانطي الجديد في البحث عن أسس الأخلاق والقانون والعلم ذاته في كتابه *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) ونشر تونيز (1855-1936) من جديد سنة 1912 مؤلفه لسنة 1887 الموسوم *Communauté et société, catégories fondamentales de la sociologie pure* الذي حالفه النجاح في الأخير.

بادئ الأمر يميِّز ذات الكاتب بين نوعين من التجمع وهما الطائفة المتناسبة في جوهرها مع «حياة حقيقية وعضوية» والمجتمع، مصطلح يفهم على أنه «تمثل افتراضي وآلي» وعليه «كل ما يعيش حصريا في تجمع مفعم بالثقة وشخصي يُفهم على أنه حياة في طائفة (...) أما المجتمع فيمثل كل ما هو عام، إنه العالَم، وعلى العكس من ذاك نكون في طائفة مع الأقارب منذ الولادة مرتبطين بهم في السراء والضراء بينما نلج في المجتمع مثلما

نَحُل بأرض غريبة (...) فالطائفة هي تلك الحياة المشتركة الحقيقية والدائمة، أما المجتمع فهو عابر وظاهري ليس إلا. وعلى هذا الأساس يمكن إلى حد ما أن نفهم الطائفة على أنها كائن حي والمجتمع تكتل آلي واصطناعي» (F. Tonnies, 1977, 47-48).

تترسخ طائفة الدم والفضاء والفكر في الحياة الساكنة (végétative) وفي الأشكال الجنينية (العلاقات بين الأم وطفلها، وبين الزوجين، وبين الإخوة والأخوات) وتستقر في العلاقة أب/إبن، ويتركز مجموع الطوائف العائلية بالمعنى الواسع للكلمة مثل الأسلاك المهنية والكنائس في القرية أو في المدينة الصغيرة، بينما يستوحي اقتصاد الطائفة نموذجه من الاقتصاد العائلي الذي يتمحور حول البيت، والمسكن، والمائدة (البيت الريفي وثقافة الأرض، والبيت الحضري وثقافة الحرف) حيث يهيمن سيد الإقطاع (suzerain) على القرية كما يحافظ الدين المرتبط بالفن على وحدة المدينة، حيث تجد الأخلاق المعاشة مكانها الطبيعي.

في جهة أخرى يظهر المجتمع بمثابة مجموعة من الأفراد «منفصلين عضويا» تحكمهم إرادة مدروسة وحسابات متضاربة. يتطلب الفصل في الخيرات اعتماد التبادل الذي يفرض بدوره استعمال قياس مشترك يتمثل في القيمة التي اكتسبت ميزتها الموضوعية من عقلانية المال والأوراق النقدية والقرض والعقد والاتفاقيات، وعليه يشكل المجتمع السوقي عند آدم سميث النموذج التحتي لدولة حيث يكون كل فرد تاجرا (نفسه، 92). في الواقع يمتاز «المجتمع المدني» أو «المبادلة» بالتجارة، وبعلاقات باردة خارجية ومتعارضة للغاية مع العلاقات الحيّة والحميمية التي تعيشها الطوائف، أما الأخلاق فتنحصر في التأدب وهي قواعد اجتماعية فوقية، باردة وتعاقدية، موجهة لمراقبة التنافس المُعَمَم. كما يرتبط الاقتصاد بالسوق في حدوده العالمية، سوق قائمة خاصة في المدن الكبرى تجسدها صورة التاجر أو الرأسمالي المتصل بالصناعة الكبيرة والمكننة وشراء وبيع قوة العمل. وفي هذا السياق يستوحي تونيز من التحليل الماركسية بخصوص الاستلاب الاقتصادي للعمال، إذ تساهم الطبقة العمالية عكس الطبقة الرأسمالية بصفة غير عادلة في الأفعال الاقتصادية الأساسية الثلاث وهي: شراء قوة العمل،

واستعمالها، وبيعها على شكل قيمة المنتجات، وعلى هذا الأساس تكون حرية العمال صورية بينما حرية الرأسماليين حقيقية (المرجع نفسه، 118-119).

نجح تونيز في تركيب التصورات العضوية للمجتمع (من خلال نظرية الطائفة) مع التصورات من نزعة إقتصادانية (économiciste) القائمة على الاقتصاد السياسي «لقيمة العمل» التي أسسها ريكاردو وماركس (من خلال نظرية المجتمع). وتأسيسا لهذا التمييز بين الطائفة والمجتمع، يعود تونيز إلى الفلسفة وعلم النفس، ويرى نتيجة لتأثره بقراءة هوبز (1588-1679) وشبنهاور (Schopenhauer) (1788-1860) أن هذا التخصص يهيمن على كل عِلم، ويسمح بتمييز شكلين من الإرادة: الإرادة العضوية أو **الجوهرية**، والإرادة **التأملية أو الاعتباطية**.

«إن الإرادة العضوية هي المعادل النفساني لجسم الإنسان (...) تستلزم الفكر كما يستلزم الكائن خلايا الدماغ (...) والإرادة التأملية هي نتاج الفكر ذاته» (المرجع نفسه، 215) وعلى هذا التمييز تترتب مجموعة من التعارضات وهي: قلب ورأس، مشاعر وحساب، داخلية وخارجية، وعي ومعرفة، يعمل الشكل الأول باللذة والعادة والذاكرة بينما يعمل الثاني بالتفكير والتكيف والمصطلح. تعبِّر الإرادة العضوية الحسنة عن الانسجام ووحدة الإنسان، ولكن أنانية الإرادة التأملية تفسِّر لماذا يبلغ مبدأ الفردنة (individualisation) ذروته، إذ هدفه البحث عن السعادة قوامه الكبرياء والأنانية والهيمنة. ولفهم هذه الأخيرة، يرجع تونيز إلى هوبز من خلال مؤلفه *Le Léviathan* (1651)، الذي يرى في الأهواء الإنسانية سببا لوجود النظام الاجتماعي (المرجع نفسه، 152-153).

كما توضح هذه الازدواجية التي تؤسس الشكلين الكبيرين للتجمع، الطائفة والمجتمع، وتمكننا من فهم سلسلة من التعارضات المرتبطة به وهي:

- نموذجان نظريان، العضوي والشمولي (holiste) (فالكل العضوي متميز له وجود خاص بالنسبة لأجزائه) والذري (atomiste) (يتعارض الأفراد المعزولين في إطار التنافس)؛

- أسلوبان معيشيان، الحياة حسب الميول (vocation) (تعتبر الحياة بمثابة تحقيق رسالة) والحياة حسب المهنة (تعتبر الحياة بمثابة صفقة)؛
- طريقتان في التفكير، عضوية (أو فنية) وآلية على منوال الأداة، يشترك الشباب والنساء والشعب في الأولى بينما يشترك الرجال والشيوخ والثقافة في الطريقة الثانية.

وفي أعقاب سافينيي، أسس تونيز لنظرية حية للقانون مبينا أن القانون الطبيعي عند هوبز لا يتعلق إلا بالمجتمع، لكن يوجد في الواقع قانونان متصارعان هما قانون المكانة الخاص بالطائفة، وقانون العقد الخاص بالمجتمع، مستوحيا ذلك من ماين (Maine) (*Droit antique*، 1861) وجيرك (Gierke) (*Le droit communautaire*) مبينا أنه يوجد أو قد وُجِد بجانب قانون الالتزامات الخاص بالممتلكات المنقولة، وبالمال في إطار المجتمع، قانون عائلي خاص بملكية الأرض، ونرى في كل حضارة، القديمة أو المسيحية أو الحديثة زوال الثاني لفائدة الأول.

على هذا الأساس تقترح طروحات تونيز حوصلة شق كامل من الفكر الاجتماعي الذي سبقه، من هوبز إلى غاية القانون المقارن عند ماين، وسيكولوجية فوندت (Wundt) والماركسية مرورا بـروسو وهيوم (D. Hume) وكانط وشوبنهاور وسبنسر. ولعل هذا التوفيق النظري هو سبب النجاح الذي عرفه تونيز انطلاقا من 1912 في ظرف تاريخي خاص متميز بالتوسع الألماني والنمو الصناعي والمجهود العسكري والتعبير عن الهوية الجرمانية.

2 - السوسيولوجيا الشكلية عند زيمل

يتساءل زيمل (1858-1919) (بعد ديلتي) ذو تكوين في الفلسفة والتاريخ والسيكولوجيا والفنون حول المكانة التي تحتلها السوسيولوجيا بين علوم الفكر التي قامت بثورتها معترفا بفشل الطروحات الفردانية لفائدة القوى الاجتماعية والحركات الجماعية، لكن هذه النية لم تكن سوى مبدأ موجِه صالح لجميع العلوم المعنية لا يسمح بتأسيس سوسيولوجيا حقيقية.

إن طريقة علم السيكولوجيا مثالية من حيث أنها لا تهتم إلا بما هو «سيكولوجي بشكل خاص» المتمثل في الوظائف المجردة للروح بغض النظر عن محتوياتها، كذلك «تدرس السوسيولوجيا بالمعنى التام للكلمة ما هو اجتماعي بشكل خصوصي، ومعناه شكل وأشكال التجمع على هذا النحو» (Simmel Georg, 1981, 165) بغض النظر عن المحتويات التي تُشَكِل مواضيع العلوم المادية والتاريخية. يرى زيمل «أن المجتمع بالمعنى الواسع للكلمة يوجد حيث ما وُجِد فعل متبادل بين الأفراد» فالمجموعات الاجتماعية المختلفة (طائفة دينية، مدارس فنية، مجموعة عائلية، وما إلى ذلك) يمكنها أن تقدِّم نفس أشكال الهيمنة والخضوع، والتنافس، والتقليد وما إلى ذلك. وعليه تكمن مهمة السوسيولوجيا في التعرُّف على هذه الأشكال المعزولة عن حواملها المادية عن طريق مجهود تجريدي علمي (في الواقع يتحد الاثنان في تشكيلة لا تذوب) وبالتالي فإن مناهج الاختصاص الجديد هي نفسها مناهج العلوم المقارنة والعلوم السيكولوجية القائمة على «فرضيات سيكولوجية» أو مسارات سيكولوجية أولية مثل الحب، والكره، والطموح، وغيرها (المرجع نفسه، 168).

في المقال الموسوم *Comment les formes sociales se maintiennent* يعيد زيمل النظر في تصوره حول سوسيولوجيا ترتبط ليس بدراسة المحتوى ولكن بالأشكال وضرورة الوصول إلى الدلالة السيكولوجية للجمعيات المتبادلة للأفراد التي يشكل مجموعها المجتمع: «إنني أرى مجتمعا أينما وُجد بشر في تبادلية الفعل مكِونين وحدة دائمة وعابرة» (المرجع نفسه، 173) ولكنه يؤكد في جهة أخرى على أن «المجتمع وحدة من نوع خاص (suis generis) تختلف عن عناصرها الفردية» (لأن القوى التي تحافظ على التناسق الاجتماعي تختلف عن تلك التي تحافظ على الأفراد). وعلى هذا الأساس وضع بصفة واضحة التناقض الذي سيعيد ضبط التخمينات السوسيولوجية حول «الصراع القائم بين التصور الفردي من جهة، وما يمكن تسميته بالتصور الماركسي للمجتمع من جهة أخرى، إذ يتناسب الأول مع معرفة كلية، وبما أنه لا يوجد سوى أفراد يصبح من الضروري حصر كل ظاهرة اجتماعية في مجموعة أفعال متبادلة، ولكن هذه المبادلات في غاية من

التعقيد مما يفرض قبول، لضرورة منهجية، أن نعتبر المجتمع واقعا مستقلا» (المرجع نفسه، 173-174) ودراسة كافة العوامل التي تضمن بقاء المجموعات الاجتماعية (الأرض، تعاقب الأجيال، وما إلى ذلك).

يمكننا الإشارة إلى تقارب فكر زيمل الأول مع طروحات دوركايم المعاصرة (أنظر *De la division du travail* مثلا) الذي يصرح معتمدا كذلك على نموذج السيكولوجيا من حيث أنه لا توجد سوى أفعال فردية ليستنبط كذلك النوع الخاص (sui generis) للمسارات الاجتماعية. ولكن انطلاقا من طروحات سنة 1890 الموسومة *A propos de la différenciation sociale* اعترض أيضا على البحث الجنوني في قوانين الحياة الاجتماعية، الخاص بالمعتقد الفلسفي للميتافيزقيين القدماء، وهو نقيض المبدأ الغائي لقانون التمايز الاجتماعي، يعرض تعميما إمبريقيا خاصا بكل حال اجتماعي، كما بيَّن كيف تولد المجمعات انطلاقا من مجموعات صغيرة قائمة على المساواة ومتحدة فيما بينها. وتبقى المرجعية إلى العشيرة (horde) المتجانسة عند سبنسر والعشيرة البدائية عند دوركايم منبعها إرادة قائمة ضد ميتافيزيقا مشابهة.

مهما يكن لم يلق زيمل صدا كبيرا في فرنسا، بل عاب عليه الدوركايميون الطابع الفلسفي والسيكولوجي لنظرياته، ومع ذلك عرفت سوسيولوجيته رواجا في مناطق كثيرة كإيطاليا، وروسيا، وخاصة الولايات المتحدة (أنظر. فروند (J. Freund) في مدخل كتاب *Sociologie et épistémologie* لكاتِبه جورج زيمل، 9-10). في الأخير يمكن القول أن تعريفه للسوسيولوجيا باعتبارها دراسة الأفعال الفردية المتبادلة يقترب كثيرا من الطروحات التي سيقدرها فيبر بعد سنوات قليلة في احتكاكه بالمدرسة الكانطية الجديدة عند باد.

صدر سنة 1917 كتاب *Les questions fondamentales de la sociologie* حيث يعيد زيمل صياغة أطروحاته وتنميطا يميز بين سوسيولوجيا عامة وسوسيولوجيا خالصة أو شكلية (formale) (أنظر أدناه)، وشهِدت السنة نفسها صدور كتاب *Le traité de sociologie générale* لكاتِبه باريتو وانطلاقة أعمال فيبر الموسومة *Economie et société* المخصصة للمصطلحات السوسيولوجية الأساسية وهي أيضا سنة وفاة دوركايم. يعيد زيمل النظر في

طروحاته من أولها معتبرا دراسة **الأشكال الاجتماعية** نتيجة بناء فكري لموضوعات العلم، إن النِّية في المعرفة، وِجهَة نظر، هي التي تحدد الموضوع، وأول ما دافع عنه **فيبر** هذا الموقف ألمنظوري (perspectiviste) في مقاله حول *L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociale* (1904).

دقق زيمل نظريته حول الأفعال المتبادلة موضحا ضرورة عدم الاكتفاء بتحليل تلك التي يمكن مَوْضَعَتَها (objectivable) في صور أحادية الشكل كالدولة، والعائلة فحسب. . . بل يتعدى الأمر إلى **أشكال التنشئة الاجتماعية** التي تدخل في حيزها، والتي تربط على مرور الزمن بين الأفراد الذين يعتبرون أن الأشكال الأولى لا تشكل لديهم سوى تعزيزات. وهكذا تفتتح المنهجية السوسيولوجية نهجا ثالثا بين التفسير التقليدي الذي يُنسِب الأشكال الاجتماعية لعبقرية أشخاص متميِّزين أو قوى متعالية (الآلهة، الأبطال، الطبيعة) فهذه الطريقة التوليدية هي ما يميز علوم الفكر(الاقتصاد السياسي، التاريخ، الثقافة، علم الأخلاق، علوم الدين) وهو الطرح الذي دافع عنه زيمل بدءا من سنة 1908 في كتابه (*Sociologie*).

في هذا الإطار يعيد زيمل تأويل المادية التاريخية، إذ لا يرى في التكيف الاقتصادي سوى «تجلي توجه أساسي معبَر عنه في فن معيَّن، وفي سياسة معينة دون أن يكيف أحدهم الآخر في الحين (. . .) كما أن الشكل الاقتصادي ما هو إلا «بنية فوقية» بالنسبة لعلاقات وتحولات البنية السوسيولوجية الخالصة التي تمثل المقام التاريخي الأخير، والتي يجب أن تهذب محتويات الوجود الأخرى في نوع من التوازي مع البنية الاقتصادية» (نفسه، 95-96) وبالتالي تشكل هذه الطريقة الحلقة الأولى لمشاكل السوسيولوجيا المتمثلة في **التكيّف الاجتماعي** لمختلف دوائر الحياة الاقتصادية والسياسية والروحية وغيرها.

يمكننا وصف هذه النظرة على أنها أحادية الجانب وبالتالي من الضروري أن لا تنسينا الأبعاد الأخرى الممكنة المرتبطة بطبيعة الأشياء (يوجد منطق للفن ومنطق للعلم ومنطق للدين، وغيرهم) وبذلك تتشكل دائرة

أخرى في التحليل السوسيولوجي، فنصل عن طريق تجريد إضافي إلى سوسيولوجيا عامة تدرس الميزات المشتركة للوقائع التي تحدث في مجموعة اجتماعية مثل مراحل التطورات التاريخية، وهنا يحيلنا زيمل إلى قانون الحالات الثلاث لأغست كونت، وكذلك إلى تونيز في موضوع الانتقال من الطائفة العضوية إلى التعايش الآلي.

أخيرا ترتبط الحلقة الأخيرة باتجاه تجريدي آخَر يتمثل في وصف أشكال الأفعال المتبادلة بين لأفراد، تتوخى هذه السوسيولوجيا الخالصة أو الشكلية formale[1] «علم المجتمع» بالمعنى الحرفي لكلمة «مجتمع» وصف إنتاج التنشئة الاجتماعية، ففي خضم حركة المُعاش يشتغل الشكل كمبدأ للتباين والفردنة (individuation).

3 - النموذج المنطقي التجريبي عند باريتو

بدأ باريتو (1848-1923) مسيرته المهنية كمهندس قبل أن يهتم بالاقتصاد الخالص والتدريس في لوزان حيث خلَف فالراس (L. Walras) وكبقية السوسيولوجيين استدعته المسألة الاجتماعية بمختلف تساؤلاتها (انظر *Les systèmes socialistes*، 1901-1902).

نشر سنة 1919 مؤلفه الضخم الموسوم *Traité de sociologie* الذي يطمح فيه لبناء نظرية الاجتماعي على نموذج النظرية الاقتصادية، ذلك أن المسألة لم تعد هنا معرفة كما عند زيمل أو دوركايم ما إذا يمكن اعتبار السوسيولوجيا اختصاصا مستقلا بذاته، ولكن هل يمكن الاعتراف لها بمكانتها كعلم تجريبي مثل الكيمياء والفيزياء لإحداث القطيعة مع التوجه الدوغمائي (dogmatique) المتجلي في سوسيولوجية أغست كونت وسبنسر وغيرهم، فما وراء السوسيولوجيات الميتافيزيقية (إنسانية، وضعية، مسيحية) يوجد متسع لسوسيولوجيا قوامها التجربة والملاحظة.

---

(1) تميز اللغة الألمانية النعت formal (الذي يتعلق بالشكل، la configuration) والنعت formel (الذي يتعلق بالصوري، العلاقة المنطقية).

إذا كان واجبا دراسة الأشياء وبالتالي الأفراد، فالشأن لا يقل صحة كما هو معروف في الكيمياء حيث يمكن للمركب أن يحتوي على أكثر من مجموع العناصر المكِونة. لكن باقتباس نماذجه من العلوم الدقيقة، انتقد باريتو بشِدة المقاربات الأدبية فالتحق بالنزعة الوضعية لدوركايم، التي تحدد هدفا وحيدا لترتيب الظواهر الاجتماعية يتمثل في اكتشاف الأشكال الأحادية (القوانين). مجمل الحديث يمكن القول أنه يجب الانتقال من النوعي إلى الكمي وذلك باستعمال المنهج المنطقي التجريبي والاستقراء كي يتحقق التقدم ذاته في السوسيولوجيا كما في الاقتصاد الخالص.

يعرض باريتو في البداية سلسلتين من المؤشرات الجوهرية لتصنيف الأفعال الإنسانية وهي:

- اعتبار كل ظاهرة اجتماعية من وجهة موضوعية كما هي في الواقع، ومن وجهة ذاتية كما يتصورها الذهن.
- توجد فئتان من الأفعال: الأفعال المنطقية والأفعال غير المنطقية، تتناسب في الفئة الأولى الوسائل مع الهدف وتتحد منطقيا معه (الملاحة بواسطة المجاديف مثلا) بينما لا نجد هذه العلاقة في الفئة الثانية (الصلاة لإله البحر بوسايدون في الملاحة).

على أساس المؤشر الأول يتماثل الهدف الموضوعي في الأفعال المنطقية مع الهدف الذاتي كما هو الحال في الأفعال العلمية والفنية والاقتصادية وغيرها، وعلى العكس من ذلك يختلف الهدف الموضوعي عن الهدف الذاتي في الأفعال غير المنطقية وهي أربعة أنواع بحسب وجود أو غياب هذه الأهداف:

- النوع الأول: غياب الهدف الموضوعي والهدف الذاتي مثل فعل التأدب.
- النوع الثاني: غياب الهدف الموضوعي ولكن توجد أهداف ذاتية مثل الأفعال السحرية.
- النوع الثالث: وجود هدف موضوعي ولكن غياب هدف ذاتي مثل الأفعال الغريزية.

- النوع الرابع: يختلف الهدف الموضوعي عن الهدف الذاتي مثلما هو الأمر في الأفعال السياسية.

وبما أن الأفعال غير المنطقية تشكل مواضيع السوسيولوجيا يجب إذاً مواصلة دراستها، ومثلما تنقسم الأفعال المنطقية وبالتالي نظريات العلم المنطقي التجريبي إلى جزأين وهما المبادئ التجريبية والاستنباطات المنطقية، كذلك تتشكل الأفعال غير المنطقية وبالخصوص النظريات الاجتماعية من جزء ثابت يسمى الراسب (résidu) يتمثل في الغرائز والمشاعر والحاجات والأذواق، وغيرها، وجزء متغير يسمى الاشتقاق الذي يبرر أو يفسر الفعل.

أما الرواسب فتنقسم بدورها إلى ست فئات، تتناسب الأولى والثانية وهما **غريزة التشكيل ودوام التجميع** (instinct des combinaisons et persistance des agrégats) المتناسبة بصفة إجمالية مع مبادئ الإبداع والمحافظة، بينما تتكون المشتقات من جهتها من أربع فئات.

والطريقة السوسيولوجية عند باريتو قوامها تحليل الأفعال البشرية التي يرويها تاريخ الماضي والحاضر ومن خلالها يمكن تمييز قسط كل راسب، وقسط كل اشتقاق علما بأن الرواسب بطيئة التغيير (تشكل بصفة ما «الطبيعة البشرية») بينما تُقدم الثانية أشكالا متنوعة جِدا وهي أسْرَع في التغيير بالنظر إلى الظروف.

تنتهي سوسيولوجية باريتو على نظرته للنسق الاجتماعي الذي يمكن تلخيص بعض مبادئها كما يلي:

1 - **تتأسس على نموذج الاقتصاد الخالص نظرية عامة للترابط المتبادل للظواهر الاجتماعية** مستوحاة من نظرية البيترابط والتوازن العام في الاقتصاد عند ليون فالراس إلى حد يعتقد فيه باريتو أن أحوال النسق الاقتصادي تشكل حالات خاصة للأحوال العامة للنسق السوسيولوجي،

2 - يجب الاستعانة بالاستقراء لاكتشاف المفاهيم ثم التأكد بالاستنباط من تلك التي تتناسب جيدا مع الظاهرة،

3 - **المجتمع غير قابل للعقلنة بصفة كاملة** نظر الغياب أداة منطقية تجريبية تسمح بتحديد الهدف المنشود، إذ ليس للأفراد التصورات نفسها حول ما ينفعهم،

4 - تشكل الرواسب والمشتقات **جزيئات النسق الاجتماعي** الذي يمنحها ميزات خاصة،

5 - إذا كانت المشتقات معروفة فإن **الرواسب خفية** وهنا تكمن صعوبة التحليل السوسيولوجي،

6 - يبقى **التطبيق العملي للمعارف السوسيولوجية** صعبا نظرا للطابع المتغير جدا للمشتقات، وهذا ما أدى في الغالب إلى ظهور ديانات جديدة في محاولات التطبيق (أنظر. أغست كونت)،

7 - يرتبط **التوازن الاجتماعي** لبلد ما بنسبة رواسب الفئتين الأولى (الإبداع والمحافظة) بصفة عامة في أوساط السكان والطبقات الاجتماعية والنخب.

يمكننا القول في الختام بأن تشكّل سوسيولوجية باريتو تعد آخِر محاولة أخيرة لنقل المنهجية العلمية إلى مجال علوم المجتمع، وعلى هذا الأساس يكون من الضروري تحليل محاولات أخرى مثل محاولات تارد (1843-1904) في فرنسا وشافل في ألمانيا. ففي كل مرّة تستثمر بصورة مكثفة منهجية مقتبسة من علوم أخرى يحدوها الأمل في بعث سوسيولوجيا علمية، وفي هذا المنحى ستكون المدرسة الدوركايمية أكثر حذرا لأنها حاولت تكييف القواعد واختيار من بين المناهج تلك التي تناسب دراسة الظواهر الاجتماعية دون تجاهل خصوصيتها وبالتالي ضرورة إتباع طريقة ملائمة.

خامساً: أشكال مأسَسَة السوسيولوجيا

كيف نجحت السوسيولوجيا في التعريف بذاتها والولوج في ذوات المجتمعات الأوروبية في بداية القرن 19 وإلى غاية الربع الأول من القرن 20 حيث حصل التكريس الكبير أي الجامعي، في فرنسا كما في انجلترا وألمانيا.

في هذا المسار يمكننا أن نميِّز بين مرحلتين كبيرتين، تتميز الأولى بنشر نضالي للنظريات بدعم من بعض الأصدقاء، وتشيع يقترب غالبا من محاولات بناء ديانات جديدة أو أناسة جديدة، ومرحلة ثانية تبدأ بتعدد المؤسسات السوسيولوجية، والمجلات، والمدارس والولوج في أنظمة التدريس الرسمية.

1 - الحقبة النضالية

إلى غاية سنة 1850، بل وقبلها، لاقى منتجو العلم الاجتماعي صعوبات جمة لإسماع صوتهم أو الاستفادة من سخاء المانحين (سان سيمون وأغست كونت وهربرت سبنسر من هؤلاء) بفعل ما ظهر من حواجز سياسية ودينية وعداء قوي من الأوساط الجامعية المحافظة على وحدة الجامعة مهما كلف ذالك من ثمن.

أ - مسيرة مثالية: سان سيمون والسانسيمونية

تخلى المانحون عن سان سيمون في مرة أولى عن مشروعه الجماعي الموسوم *L'Industrie* (1816-1819) ودفعهم تخوفهم من شجاعته إلى الوشاية به إلى الشرطة. وفي عام 1819 جلب له كتابه الموسوم *L'Organisateur* الذي ضمَّنه قصة الدَبور والنحل الاتهام، وفيه انتقد علانية وبطريقة راديكالية النظام السياسي الشرعي (نظام لويس 18). لكن رغم النجاحات التي عرفتها الفضائح على صفحات الجرائد كان الإصغاء له قليل، ولكن بعد وفاته روج تلامذته، في ظل التوترات الاجتماعية والسياسية، الرسولية الدينية لمعلمهم، فجربوا أشكالا تنظيمية سياسية محرضة وأسسوا دينا سانسيمونيا حقيقيا ومنحتهم جريدة *Le Globe* الليبرالية امتيازات جمة، وجندوا في أوساط الليبراليين في تلك الحقبة (متعددي التقنيات، والعسكريين المتحولين إلى نشاطات أخرى، والمهندسين) وفتحوا مقرات لهم و«كنائس» في المقاطعات، واحتلوا ديرا في باريس (مينيلمونتان). ولكن دب الشقاق بينهم وانهال القمع عليهم، ومع ذلك انتشرت روح هذا المذهب في ألمانيا، وايطاليا، والولايات المتحدة

الأمريكية، والبرازيل، وغيرها من البلدان، فغدت النظرية السانسيمونية العقيدة البرجوازية للأعمال المتفتحة في عهد مَلَكِيَة يوليو والمزدهرة في عهد الإمبراطورية، ومن سان سيمون استوحى بونابرت أيضا ما برر به سياسته في محاربة البؤس.

يمكننا رسم لوحة مماثلة بالنسبة لأغست كونت وكارل ماركس أو هربرت سبنسر (في بعض الجوانب) حيث تظهر جملة من المميزات نلخصها في التهميش الجامعي، ودعم بعض الأوفياء، ومسيحية مناضلة ومسيحية أخرى رسولية ومناضلة تقتبس من العلوم المؤسسة.

أ - التهميش بالنسبة للتدريس الرسمي

لم تسمح المؤسسات الجامعية وشبه الجامعية بتشكّل المشروع السوسيولوجي، إذ كرر سان سيمون النموذج الموسوعاتي للقرن 18 بتجنيد مجموعة من العلماء في إطار مبادرة خاصة وتمويل عن طريق الاكتتاب. وحاول أغست كونت متعدد التخصصات لكن دون جدوى الحصول على منصب في المدرسة المتعددة التقنيات، فلم يجد بدا من نشر دروسه بطرق موازية على شكل دروس شعبية، والنشر، والكاريزما الدينية، وغيرها.

في السياق نفسه، نُذَكِّر أيضا بمتاعب ماركس الذي عارض الجامعيين الألمان الغيورين على مناصبهم والرافضين بقوة للأفكار الثورية، مما أدى به إلى الاغتراب والتنقل في ربوع أوروبا فانتشرت راديكاليته السياسية على إثر مشاركته في الحركات الاشتراكية والشيوعية الأكثر تشددا، وأيضا بفضل نشاطه الصحافي والتأليف، كما واجه تونيز، الذي اتهمته سلطات بروسيا بالماركسية عداء زملائه الذين حاولوا حرمانه من منصب تدريس.

ج - دعم جماعة الأصدقاء

فرض هذا التهميش من هيئات التتويج العلمي على علماء الاجتماع اللجوء إلى سبل أخرى أو أصدقاء لتمويل مغامراتهم، فاستعمل سان سيمون ثروته الشخصية واستنجد بأصدقاء ومكتتبين، وواصل أغست كونت نشاطه

بفضل الإعانات المالية من بعض الأوفياء (جون ستوارت ميل (J.S. Mill) وليتري E. Littré) بينما عرف ماركس البؤس والشقاء فاضطر إلى ممارسة الكتابة الصحفية والإنفاق من مال صديقه فريدريك إنجلز، وكانت وضعية سبنسر أقل مأساوية إذ استفاد من هدوء خارج العالم الجامعي بفضل بعض المعجبين من ذوي الوظائف الرسمية في المنظومة الجامعية الإنجليزية.

د - النزوع إلى المسيحية (messianisme) المناضلة

يتضح في ظروف صعبة تأرجحت بين مواجهة عداء السلطات القائمة ومضايقة بوليسية واتهامات طبقة المثقفين البرجوازيين أن نشر الخطاب السوسيولوجي غالبا ما اتخذ منعرجا تحريضيا وطابعا رُسوليا، بل ومسيحي، تحركه ضرورة زعزعة الأذهان لنيل اعترافها به، فتعددت أشكال النشاط النضالي بغرض بعث هذا الأثر، نجد من بينها البيان والبرنامج والمشروع والخطب والدروس الشعبية وتأسيس عقيدة، وغيرها، والمظاهرات العنيفة بِقَدْر مناسب للمظالم الواضحة والتناقضات السياسية الجلية، ولا يفوتنا هنا التذكير بأن الحياة السياسية في تلك الفترة، في أوروبا عامة وفرنسا خاصة، غالبا ما سادها مناخ الشغب والثورة.

وغالبا أيضا ما اتخذ الإحساس بالاضطهاد طابعا دينيا، فحوَّل أتباع سان سيمون فكر المعلم إلى خطاب ديني، كما وصل أغست كونت إلى النتيجة ذاتها. وحتى وإن لم يتحَوَل نضال ماركس وإنجلز في حياتهما إلى ظاهرة دينية إلا أن تنافس الأفكار والأحزاب والحركات سيدفعهما إلى اتخاذ مواقف راديكالية في انتقاداتهما. كما سمح الطابع البرمجي للبيانات والعقائد أيضا بفهم النزعة الرسولية التي تندرج في منظور يسعى إلى بناء عالم أفضل، ومن هنا الحاجة الكاريكاتورية أحيانا إلى اكتشاف قوانين التقدم الاجتماعي، تقدم المجتمعات والتوجه إلى التطورية، وهو التماس تَواصَل من سان سيمون إلى سبنسر.

هـ - الاقتباس من نماذج العلوم الأخرى

ساهم أيضا غياب مَأسَسَة رسمية بالمعنى الحَرْفي للكلمة في تبرير

استعمال نماذج علوم الطبيعة والحياة التي استفادت رغم الخِلافات النظرية من اعتراف قوي والممارسة في هيئات رسمية.

2 - محاولات مأسسة السوسيولوجيا في فرنسا

إرتسم مسار مأسَسَة في فرنسا بدءا من 1850 وذلك بالاعتراف الرسمي بالعمل البحثي والنزعة الإصلاحية العائلية (réformisme familial) التي طبعت مدرسة لوبلاي (1806-1882) ولكنها لم تكرس إلا بعد حرب 1870 بإعادة هيكلة الفضاء السياسي الأوروبي وظهور الحركة الجمهورية في فرنسا، حيث استغرق الاعتراف الجامعي العلني وغير المكتمل وقتا طويلا وذلك إلى غاية سنة 1887 بتكليف إميل دوركايم بتدريس «البيداغوجيا والعلم الاجتماعي» بكلية الآداب بمدينة بوردو، وتعزز الاختصاص خلال العشرية الأخيرة من القرن 19 بطريقة وَرَدَت من خارج الجامعة بفضل نشاط الجمعيات والشركات والمجلات والمدارس والأكاديميات والشركات الراعية.

تعايشت في فرنسا أواخر القرن 19 ثلاث مدارس وهي مدرسة لوبلاي القائمة على كل من أعمال لوبلاي المهندس، والحركة الدولية التي قادها فورمز (R. Worms) (1869-1926) و«المدرسة السوسيولوجيا الفرنسية» التي نشَّطها دوركايم.

أ - سوسيولوجيا المهندسين: حركة أتباع لوبلاي

أسس لوبلاي، مهندس مناجم وأخصائي علم المعادن والتعدين، تصورا عن التنظيم الاجتماعي من خلال ترحاله في ربوع أوروبا، وذلك في كتابه *Les ouvriers européens* الصادر سنة 1855 الذي تضمن نتائج ملاحظاته، وحيث نجد مونوغرافيات تُرَكِز على دراسة العائلات العمالية وهي أعمال استحسنتها الإمبراطورية الثانية، وحظيت باهتمام نابليون III الذي أسند له مهام محافظ عام على المعرض العالمي الذي أقيم في باريس سنة 1867.

في عام 1856 أسس لوبلاي شركة *Société d'Economie sociale* اهتمت بترقية طريقة ملاحظة العمال اليدويين على منوال التحقيق المونوغرافي المستعمل من قبل وبذلك لبى طلبا اجتماعيا صدر عن عالم الأعمال وسلطات نابليون التي حرصت على ضبط تطور المسألة العُمالية.

لكن بعدما فقد دعم النظام جرّاء هزيمة 1870 تحوّل لوبلاي إلى الاستثمار في موضوع السِّلم الاجتماعي، والهيئات العلمية، وكتابة باكورة (essai) تدريس، وفي سنة 1881 صدرت مجلة *La reforme sociale* (الإصلاح الاجتماعي) بهدف نشر أفكار الحركة ونتائج سلسلة من التحقيقات عن العالم العمالي.

بعد وفاة لوبلاي دبّ الشقاق، فحاولت المدرسة القديمة التوفيق بين المونوغرافيا والتحقيقات الإحصائية آخذة بالاعتبار الطلب الجديد الصادر عن الدولة الجمهورية المنشغلة بالتطور النقابي والاطلاع على حِدَّة المسألة الاجتماعية لحاجتها إلى معطيات بشأن عالم الشغل. ومن هنا تندرج حركة أتباع لوبلاي في نسق الملاحظة الإحصائية الذي أخذ مكانه (ديوان العمل ثم وزارة العمل).

أسس المنشقون الخارجون عن الحركة عام 1885 مدرسة جديدة تدعمها مجلة *La science sociale* تهتم بالملاحظة المباشرة ودراسة العائلة، وأسسوا سنة 1904 المؤسسة الدولية للعلم الاجتماعي ولكن تراجعت الحركة بعدما فقدت دعم النزعة الكاثوليكية الاجتماعية التي عارضت تدخل الدولة، إذ أعزت فشل السياسة الراعية (تحالف أرباب العمل والعمال) إلى التطور المتباين للنقابات العمالية ونقابات أرباب العمل، فاتبع مجمل المنشقون مسارات مهنية في أجهزتها (انظر A. Savoye, *Revue française de sociologie*, 1981, XX-3).

ب - فورمز والحركة الدولية

حرم التعنت والانطواء المنهجي على التحقيق المونوغرافي العُمالي عند أتباع لوبلاي مختلف التوجهات المُسَسلِجَة (sociologisante) المنبثقة عن

التيار الوضعي من إيجاد فضاء للتعبير. وتمثلت النظرية الاجتماعية العضوية في نهاية القرن 19 في تيارات مختلفة استوحت ما قل أو كثر من التيار الوضعي، وهو نموذج نظري اعتمدته أعمال كثيرة فيما بعد تباينت أقدارها، ومن أكثرها تمثيلا الألماني شافل (*structure et vie du corps social*، 1875-1878) والروسي ليليانفيلد (P.V. Lilienfeld) (*Pensée sur l'avenir de la science sociale*، 1873-1881) والبلجيكي دي غريف (G. De Greef) (*Introduction à la sociologie*، 1881-1889) والفرنسيان ايسبيناس (A. Espinas) (*Les sociétés animales*، 1877) وغوستاف لوبون (G. Le Bon) (*L'homme et les sociétés*، 1881).

أعاد فورمز النظر في الأطروحات العضوية ليضفي عليها مشروعية مؤسساتية تتوافق وتلك الحقبة، بدأ التدريس مبكرا بعدما حصل على شهادة التبريز في الفلسفة والعلوم الاقتصادية وعلى دكتوراه في الآداب والعلوم، كما شغل منصب نائب في مجلس الدولة وخلف بيرغسون كمدرس في كلية الحقوق في كوليج فرنسا، ولم يَكَل من تأسيس تنظيمات ومجلات ليحقِق للتخصص السوسيولوجي مكانة مماثلة لمكانة التخصصات الأخرى، وعليه ظهر على يده ما يلي:

1 - Revue internationale de sociologie (1893) المصمَمة على منوال *Revue d'économie politique* (1887) مجلة أرادها أن تكون منفتحة على جميع المدارس وفضاء تعبير للجامعيين من مختلف التخصصات؛

2 - المعهد الدولي للسوسيولوجيا (1894) الذي تصوره على منوال ما كان موجود في الحقوق والإحصاء، وذلك بتنظيم مؤتمرات دورية؛

3 - حوليات المعهد لنشر الأعمال؛

4 - المكتبة السوسيولوجية الدولية (1894) التي دشّنها فورمز بمؤلفه: *Organisme et société* (1869)؛

5 - مؤسسة السوسيولوجيا لمدينة باريس (1895) التي استقبلت هواة السوسيولوجيا، وترأسها خطيب خطير ألا وهو غَبريال تارد.

تضافرت جهود علماء الاجتماع، والأنثروبولوجيون، والمؤرخون،

والفلاسفة الفرنسيون، والإنجليز والألمان، والأمريكان وتميَّزت هذه المحاولات بنزعة انتقائية (éclectisme) حقيقية.

ومع ذلك لم تعرف الحركة النجاح المنشود ولم تسمح المواجهة بين عقائد غير متجانسة بدفع الحوار إلى الأمام، فظهرت بذلك النظرة العضوية كنموذج منتهي، قليل الاعتبار في أوساط الحركة ذاتها بينما اصطدمت الدولية (internationale) ببروز الاستراتجيات الوطنية. وعند وفاة فورمز سنة 1926، استلم ريشارد (G. Richard) المختص في سوسيولوجيا القانون والمنشق عن دوركايم، إدارة المجلة وحاول إعادة بعث المعهد (أنظر R . Geiger, *Revue française de sociologie*, 1981, XX-3).

ج - سوسيولوجيا المعياريين، دوركايم والمدرسة الفرنسية

إذا كانت مدرسة لوبلاي متجذرة في اهتمام المهندسين والكاثوليكيين الاجتماعيين بالإصلاح الاجتماعي، وسوسيولوجية فورمز في نزعة المواطنة العالمية (cosmopolitisme) الليبرالية والعلمية، فهناك نهج ثالث ظهر سنة 1887 بتعيين أحد خريجي المدرسة المعيارية في جامعة بوردو ألا وهو دوركايم، وتشكيل مجموعة من الباحثين حول مجلة *Année sociologique* في ما بين 1896 و1897. وقد ساعدهم في الوصول إلى المواقع الجامعية والشرعية العلمية الرسمية أوراق رابحة عديدة تتمثل فيما يلي:

1 - ضغط الاختصاصات الجديدة (الجغرافيا، السيكولوجيا، التاريخ الاجتماعي) ومنافسة المدارس الموازية ومنها المدرسة الحرة للعلوم السياسية التي ألقت بظلالها على كلية الحقوق، الشيء الذي دفع الجامعة إلى إحداث نوع من الإصلاح.

2 - كان مدير التعليم العالي ليارد (L. Liard) من مؤيدي هذه الحركة، ولتأثره بالنزعة الوضعية التمس منها ترقية الأبحاث العلمية التي يمكن أن تفضي إلى إصلاحات عملية، ولهذا الغرض زاد في عدد المكلفين بالدروس والمحاضرات في المجالات الجديدة في انتظار تحويلها إلى كرسي دراسي.

3 - استفادة المجموعة الملتفة حول دوركايم من سمعة شهادة التبريز ومكانة خريج المدرسة المعيارية أو فيلسوف، وتعززت نواتها عندما حل هذا الأخير بجامعة السربون وألقى دروسا بالمدرسة المعيارية. والتحق بالمبرَّزين في الفلسفة (خريجي المدرسة المعيارية الأوائل) أمثال بوغلي ولابي (P. Lapie) وبارودي (D. Parodi) وموس (M. Mauss) وفوكوني (P. Fauconnet) وسيميان (F. Simiand) وريشارد (G. Richard) تلامذة دوركايم في مدينة بوردو ومارسيل موس في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا. وبتعيين دوركايم في جامعة السوربون، استفاد خريجو المدرسة المعيارية أكثر من التعيينات مثل موريس هالبواش (M. Halbwachs) وشكلوا مجموعة قادها في تلك الفترة الثلاثي دوركايم وموس والمؤرخ هنري هوبير (H. Hubert).

4 - وفي إستراتيجيها لتحقيق شرعية السوسيولوجيا عرَّفت المجموعة ذاتها بتموقعها في مفترق التخصصات، بين الفلسفة والتاريخ والإثنوغرافيا والحقوق، فحاول دوركايم من خلال دروسه كسر قيود الجامعة بالتركيز على موضوعات الساعة آنذاك كالتضامن، والعائلة، والدين، والاشتراكية راجيا بذلك شد انتباه جمهور متعطش للإبداع.

5 - سمح ظهور مجلة *L'Année sociologique* بتقديم صورة مركز بحث جاد للخارج، ينشر الأعمال الشخصية والتقارير ومنفتح على أشهر التوجهات في العِلم الاجتماعي وخاصة توجهات العلوم الاجتماعية الألمانية التي اطلع عليها المؤسسون خلال إقامتهم القصيرة بألمانيا.

ورغم هذه الحركية الحسنة لم ترق النتائج إلى المستوى المرغوب، إذ فشل دوركايم في محاولاته الحصول على تعيين في جامعة السوربون عام 1894 وفي كوليج فرنسا في عام 1897، وما كان حصوله على كرسي تدريس البيداغوجيا والعلم الاجتماعي إلا سنة 1906 في السوربون ولكن دون أن يحمل تسمية «علم التربية والسوسيولوجيا» وذلك إلى غاية سنة 1913 بسبب التنافس الشديد، فبقي عدد الدروس في المادة محدودا نسبيا بحيث لم يتعد ثلاثة دروس في سنة 1895 وتسعة في عام 1910. بالإضافة

إلى ذلك مُنِع أتباع دوركايم من النشاط في كليات الحقوق وكذلك في كوليج فرنسا حتى سنة 1930. ومن جهة أخرى ظهرت في إستراتجية المجموعة بعض النقائص، إذ ببقائها في كليات الآداب والسعي إلى التحالف مع الفلسفة، خاطرت السوسيولوجيا باستقلاليتها، وعليه لن يحمل كرسي التدريس الذي شغله دوركايم في السوربون تسمية سوسيولوجيا وحدها إلا سنة 1932 مع بول فوكوني (بعد ذلك الذي استحدثه هالبواش في ستارسبورغ عام 1927) (انظر *Revue française de sociologie* 1976, XVII-2 et 1979, XX-1).

3 - الأوضاع في البلدان الأوروبية الأخرى

لم تكن الأوضاع أفضل من تلك التي سادت فرنسا، ففي جميع البلدان اضطرت السوسيولوجيا إلى التحالف مع تخصصات أخرى (فلسفة، سيكولوجيا، اقتصاد، وغير ذلك) في انجلترا وبعد وفاة سبنسر سنة 1903، أفرزت بعض المحاولات الخاصة إنشاء **مؤسسة السوسيولوجيا** التي رأت النور في السنة الموالية بصفتها معهدا للسوسيولوجيا، حيث دارت نقاشات انتقائية جدا ومتعددة التخصصات، وهذا ما يدل على اهتمام الطبقة المثقفة **بالمسائل الاجتماعية** (تعود أولى الدروس الجامعية إلى سنة 1907 مع هوبهاوس (L.T. Hobhouse) (1864–1929) وفيستارمارك (E.Westermarck) (1862–1939).

في ألمانيا دار النقاش أيضا حول المعالجة العلمية للمشكل ذاته، وفي هذا الصدد أسس شمولر في عام 1872 **الجمعية من أجل السياسة الاجتماعية** ذات الاتجاه الإصلاحي، التي استدعت ماكس فيبر لدراسة حول الفلاحين في بروسيا الشرقية (1892). وهناك المحاولة الهامة **لأرشيفات العلوم الاجتماعية والسياسة الاجتماعية** التي بادر بها كلا من ماكس فيبر ويافي (E. Jaffé) وسومبار (W. Sombart) سنة 1903، وفي هذه المجلة التي لم تكن تريد لنفسها أن تكون مجلة مدرسة، كتب الأول (فيبر) سنة 1904 بيان منهجيته الموسوم **موضوعية المعرفة في العلوم والسياسة الاجتماعية**، ونشر

أعمالا أخرى مثل الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. تأججت بين 1903 و1913 مناظرة حادة حول حياد العالِم أمام تدخل الدولة، فتراجع دور فيبر في جمعية شمولر أمام المطالبين بتدخل العلماء في الحياة السياسية والاقتصادية.

ودفاعا عن مواقفه ساهم فيبر في بعث وإدارة الجمعية الألمانية للسوسيولوجيا التي تؤكد علانية على الحياد الأكسيولوجي (neutralité axiologique) لعلماء الاجتماع، لكنه اضطر إلى الاستقالة في عام 1913 نظرا لما لاقته أطروحاته من معارضة (انظر الفصل الموالي).

تبقى مكانة السوسيولوجيا في ألمانيا إشكالية لمدة طويلة، إذ لم يشغل فيبر منصب تدريس السوسيولوجيا إلا متأخرا (1919) ولم يكن تونيز في وضع أفضل، والذي حاول لكن دون جدوى الحصول على مناصب لتدريس الفلسفة، ثم أصبح عضوا في المعهد الدولي للسوسيولوجيا الذي ترأسه فورمز عام 1894، ثم رئيسا للجمعية الألمانية للسوسيولوجيا التي أسسها فيبر في عام 1909، ولم يكلَّف بتدريس الاقتصاد إلا في سنة 1913. ولم يوفَق زيمل رغم نجاح دروسه في الحصول على منصب تدريس في جامعة برلين، وكان عليه الانتظار إلى غاية 1914 ليحصل على منصب تدريس الفلسفة والسوسيولوجيا في جامعة ستراسبورغ.

في الولايات المتحدة الأمريكية عرفت السوسيولوجيا بداية المَأسَسة مع نهاية القرن 19 بدليل وجود قسم السوسيولوجيا في جامعة شيكاغو ابتداء من 1893 كما أن رئيسه سمول (A.W. Small) هو أيضا أول من تحَصَّل على منصب تدريس السوسيولوجيا في الولايات المتحدة الأمريكية، وهو أيضا المؤسس في عام 1895 لمجلة *American Journal of Sociology*.

خاتمة

كان للظروف التي تميزت بانعدام الاستقرار السياسي في أعقاب الثورة الفرنسية، وظهور النظام الصناعي دورا في تهيئة جو ملائم للتخمينات حول النظام الاجتماعي الجديد من أجل ترقية الإجراءات الواجب اتخاذها لحل

صعوباته. استرعى علاج المسألة الاجتماعية انتباه المفكرين خاصة وأن تطور علوم الطبيعة والثقافة قد زعزع أسس النظم الفلسفية الكبرى وأدى إلى اقتراح نماذج جديدة أُستغِلت في التفكير في المجتمع ومأسَسَة تخصصات جديدة. وبذلك يتسم الإنتاج السوسيولوجي الأوروبي (القرن 19 وبداية القرن 20) بأربعة جوانب أساسية وهي:

1 - بادئ الأمر، يظهِر هذا الإنتاج إرادة عامة في **تأويل تاريخي ونقدي** عكس التوجهات المعقلِنة لعصر الأنوار، حيث لعِب تاريخ الحقوق والاقتصاد والعلوم دورا أساسيا. فحتى أحد علماء المنطق مثل باريتو أخذ في البداية بالاستقراء مثل المؤرخين بمزج مادة متنوعة وغزيرة، ونلاحظ الميول نفسه عند فيبر ودوركايم وتونيز.

2 - ثم أنه وضع محل التجريب **نماذج بَنَتها العلوم الجديدة**، وهذا هو حال:

- النموذج **العضوي** الموروث عن الفيزيولوجيا المقارنة،
- النموذج **التاريخي** المنبثق عن نظرية القانون الجديدة (سافيني، ماين، وغيرهم) وعن التاريخ المُوَضِعن (objectivante) (نايبور، رانك، تييري، ميشلي) وعن التاريخ الاقتصادي (ماركس، فيبر، والمدرسة التاريخية الألمانية)،
- نموذج **العلوم الدقيقة** (الفيزياء، الكيمياء، الاقتصاد، السيكولوجية الخالصة، مع سبنسر، دوركايم، باريتو).
- الميل إلى نزعة **تطورية حذرة** وغير خطية (انتقال من الميتافيزيقي إلى الوضعي عند سان سيمون، وأغست كونت، وحتى دوركايم) ومن نمط إنتاج إلى آخر (ماركس) ومن اللامتباين (indifferencié) إلى المتباين (différencié) (سبنسر، زيمل) ومن العضوي إلى الآلي (تونيز) ومن الآلي إلى العضوي (دوركايم) ومن التقليد إلى الشرعي (فيبر) وما إلى ذلك.
- يمكننا في الأخير القول بأنه في نهاية القرن 19 حلّت **الأعمال الإثنوغرافية** محل العلوم الدقيقة أو التاريخ، وفي هذا الصدد تمثل المدرسة الفرنسية (لكن النهج الانجليزي أيضا) النمط المثالي، ولكن

الأعمال التاريخية الألمانية هي التي فتحت المسيرة من خلال دراسة القانون.

البيبلوغرافيا

ANSART Pierre: *La sociologie de Saint-Simon*, Paris, PUF, 1970, 213 p.

ARNAUD Pierre: *La sociologie de Comte*, Paris, PUF, 1969, 224 p.

ARON Raymond: *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, 1974, 659 p.

BIRNBAUM Pierre: *Sociologie de Tocqueville*, Paris, PUF, 1970, 159 p.

BOUDON René: *Etudes sur les sociologues classiques*, Paris, PUF, Tomes 1, 1998, 299 p. et tome 2, 2000, 351 p.

BOUVIER Alban (dir.): *Pareto aujourd'hui*, Paris, PUF, 325 p.

CAZENEUVE Jean: *Sociologie de Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1968, 129 p.

CHATELET François: *La philosophie du monde scientifique et industriel, 1860 à 1940*, Paris, Hachette, 1973–, 349 p. (avec notamment les articles de BERNHARDT Jean, «Chimie et biologie au XIXe siècle» p. 66-122 et DESANTI Jean Toussaint, «Les mathématiques: naissance de la modernité (1850-1900)», p. 189-204.

CLIN Charles-Henri et GRESLE François: *Histoire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 1992.

COENEN-HUTHER Jacques: *Tocqueville*, Paris, PUF, 1997, 128 p.

COMTE Auguste: *Discours sur l'esprit positif*, Paris, UGE, 10/18, 1963, 183 p. (1844).

Comte Auguste: *Cours de philosophie positive*, Paris, Hermann, 1975, 2 tomes, 882 p. et 803 p. (1830-1842).0

DESROSIERES Alain: "Histoire de formes; statistiques et sciences sociales avant 1940", *Revue française de sociologie*, XXVI, 1985, p. 277-310.

DURKHEIM Emile: انظر قائمة المراجع في نهاية الفصل الموالي

FERREOL GILLES: *Histoire de la pensée sociologique*, Paris, A. Colin, 1994, 192 p.

GURVITCH Georges: *La sociologie au XXe siècle*, Paris, PUF, 1947, Tome 2, 765 p.

JONAS Friedrich: *Histoire de la sociologie. Des lumières à la théorie du social*, Paris, Larousse, 1991 (1965).

LALLEMENT Michel, *Histoire des idées sociologiques*, Paris, tomes 1 et 2, Paris, Nathan, 1993, 256 et 254 p.

LAVAL Christian: *L'ambition sociologique. Saint Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*, Paris, La Découverte, 500p.

LEIF Jean: *La sociologie de Tönnies*, Paris, PUF, 1946, 230 p.

MARX Karl: انظر قائمة المراجع في نهاية الفصل الموالي

NISBET Robert: *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984, 409 p. (1966)

PARETO Vilfredo: *Traité de sociologie générale*, Genève, Droz, 1968, 1818 p. (1916).

PERRIN Guy: *Sociologie de Pareto*, Paris, PUF, 1966, 248 p.

SAINT-SIMON Claude-Henri: *Œuvres* en 6 tomes, Paris, Anthropos, 1966.

SIMMEL Georg: *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981, 238 p. (recueil de textes parus entre 1884 et 1918)

SIMMEL Georg: *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 1999, 756 p. (1908)

SIMON Pierre-Jean: *Histoire de la sociologie*, Paris, PUF, 1991, 524 p.

TARDE Gabriel: *Les lois de l'imitation*, Genève, Slatkine, 1979, 428 p. (1890)

TOCQUEVILLE Alexis (de): *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, 1981, 2 tomes, 569 p. et 414 p. (1835).

TOCQUEVILLE Alexis (de): *L'ancien régime et la révolution*, Paris, Gallimard, 1952, (1856), 413 p.

TONNIES Ferdinand: *Communauté et société*, Paris, Retz, 1977, 285 p. (1887, 2e édition 1912).

VANDENRBERGHE Fréderic: *La sociologie de Georg Simmel*, Paris La Découverte, 2001, 124 p.

VAN METTER Karl M. (dir.): *La sociologie*, Paris, Larousse, 1992, 831 p.

WEBER Max: انظر قائمة المراجع في نهاية الفصل الموالي

خصت العديد من المجلات العلمية أعدادا تتناول ميلاد علم السوسيولوجيا ولمؤسسيه.

- *Cahiers internationaux de sociologie* L XVI - 1979 (avec notamment TYRIAKAN Edward A., «L'Ecole Durkheimienne à la recherche de la société perdue - La sociologie naissante et son milieu culturel», p. 97-114).
- *Critique*, 1984, n 445-446: «Aux sources de la sociologie».
- *Revue française de sociologie*, 1976 XVII-2, «A propos de Durkheim» et tout spécialement l'article de KARADY Victor: «Durkheim, les sciences sociales et l'université: bilan d'un semi échec» p. 267-311).
- *Revue française de sociologie* : 1979 XX-1, «les durkheimiens», Etudes et documents réunis par BESNARD Philippe, dont BESNARD Philippe: «La formation de l'équipe de l'année sociologique», p. 7-13; KARADY Victor, «Stratégies de réussite et mode de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens», p. 48-82; WEISZ Georges, «L'idéologie républicaine et les sciences sociales. Les durkheimiens et la chaire d'économie sociales à la Sorbonne», p. 82-112.
- *Revue française de sociologie* : 1981, XX-3, «la sociologie française au tournant du siècle. Les concurrents du groupe durkheimien», Etudes réunies par BESNARD Philippe, avec SAVOYE Antoine, «les continuateurs de Le Play», p. 315-344; GEIGER Roger, «René Worms, l'organicisme et l'organisation de la sociologie», p. 345-360.
- *Revue française de sociologie*, 1985, XXVI-2, «La sociologie dans l'entre deux guerres», études et documents réunis par P. BESNARD.
- *Revue française de sociologie*, 1987, XXVIII-1; avec notamment SAGNOL Marc, «Le statut de la sociologie chez Simmel et Durkheim», p. 99-125.

الفصل الثاني

ماركس، فيبر، دوركايم

جان بيار دوران وروبير فايل

يعمق هذا الفصل دراسة ظروف بروز التخصص السوسيولوجي بالتطرق إلى ثلاثة مؤلفين ساهموا في تشكيل السوسيولوجيا المعاصرة. ومرد هذا الاختيار إلى ضيق المجال، إذ لا يمكننا أن نخص بنفس المعالجة كل من يستحقها (كونت، سبنسر، تونيز، زيمل، وغيرهم) كما نذكر من بين الأسباب التي جعلتنا نركز على هذه الوجوه الثلاثة استمرار تأثيرهم طيلة القرن 20 ومساهمتهم في بروز تخصص جديد وأساليبهم المتميزة.

لم يكن ماركس عالِم اجتماع بأتم معنى الكلمة، ولكن حساسيته للتقلبات الاجتماعية التي أفرزتها الثورة الصناعية، ومشاركته في الحركات العمالية مكنته من الانتقال من النسق الفلسفي الهيغيلي إلى نمطي التفكير الجديد، التاريخي والاقتصادي.

نجح دوركايم من جهته عكس ماركس في المَأسَسَة الجامعية للسوسيولوجيا فسيطرت المدرسة الفرنسية في السوسيولوجيا على الساحة الفرنسية إلى غاية الحرب العالمية الثانية وأعطت نماذج نظرية للنظريات الوظيفية الأمريكية، وطالب بتأثير من التيار العضوي القوي للقرن 19 بصرامة علوم الطبيعة مع إدماج عِدَّة أعمال إثنولوجية جددت السوسيولوجيا.

واصل فيبر وعمَّم بصفة معينة فكر ماركس بتأسيس التخصصات

المجددة في المصطلحات العامة لسوسيولوجيته الفهمية. وفي تفطنه لبروز علوم الثقافة، نجح في إدماج الفلسفة الجديدة، والتاريخ، والاقتصاد فدشن بذلك سوسيولوجيا تاريخية لا زالت تمثل نموذجا مستعملا إلى يومنا.

أولاً: كارل ماركس والمادية التاريخية

كانت كتابات ماركس دائما موضوع مناقشات نظرية وأيديولوجية، وبالتالي سياسية، تتسم حسب ريمون آرون بالغموض و«معنى ذلك أنها تتوفر على الميزات اللازمة حتى تأَوَّل دائما وتُحَوَل إلى أرثوذكسية» (1976، 147) وحتى إن خفَّت حدة النقاش في أوروبا الغربية مع نهاية السبعينات، فهي لا زالت قائمة في أمريكا اللاتينية وفي جامِعات أمريكا الشمالية وبعض بلدان العالم الثالث.

كان ماركس على التوالي فيلسوفا وعالِم اجتماع وفي الأخير عالِم اقتصاد، دون الكف عن الجمع بين هذه التخصصات في آن واحد، كما لم يمنعه ذلك من أن يكون دائما رجل فعل: كاتب في صحيفة *La gazette rhénane* ومناضل في رابطة العدول، ومؤسس الدولية العمالية الأولى (1864) وعليه احتلت الممارسة دائما مكانة هامة في نظريته باعتبارها نمطا لبناء النظرية ومؤشرا على صحتها.

إذا كان هناك إجماع على أن بعض أعماله فلسفية وأخرى اقتصادية، فالأعمال السوسيولوجية بالمعنى الأدبي غائبة باستثناء تلك التي تناولت موضوع الطبقات الاجتماعية مما جعل هنري لوفيفر (H. Lefebvre) يقول: «لم يكن ماركس عالم اجتماع ولكن توجد سوسيولوجيا في الماركسية» (1966, 17) وبالتالي يجب أن نرى في هذه المقولة اعتراف بطريقة، وهي **المادية الجدلية**، التي يمكن لعلماء الاجتماع استعمالها مثلما فعل ماركس في مؤلفاته الاقتصادية وأعماله السياسية السوسيولوجية.

1 - ماركس فيلسوف

أ - كتابات الشباب

تعتبر كتابات ماركس الأولى تحليلا ونقدا لجدلية هيغل المثالية: *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843) و*Les manuscrits* (1844)، ففي مؤلفه *Thèses sur Feuerbach* انتقد المادية «الآلية» عند الفيلسوف الألماني، كما تعد أعمال **التحرير** L'idéologie *allemande* (المكتوبة بين سنتي 1845-1846 التي لم تصدر إلا سنة 1932) فرصة أمام ماركس وإنجلز (1820-1895) لتوضيح تصورهما الفلسفي ووضع مبادئ المادية التاريخية.

توحي الشروح التبسيطية حول المادية التاريخية وكأنها مزج بين مادية فويرباخ (Feuerbach) وجدلية هيغل، وبيّن لويس آلتوسير (L. Althusser) (1965) أن ما نتج عن الاقتباس عنهما في المادية التاريخية أكبر من مجموع العناصر القاعدية، إذ الأمر هو إعادة تأويل أو بالأحرى تجاوز الجدلية الهيغلية على أساس مبادئ وردت في نصوص "هيغل ذاته"، وهو ما يزعزع علاقات المادية التاريخية بالفلسفة.

ب - المبادئ الأساسية

ظلت مكانة الفلسفة في الماركسية موضوع نقاش، كما شكل ظهور مفهوم **المادية الجدلية** في نصوص إنجلز سنة 1886، ثم في تعاليق بليخانوف(Plekhanov) ولينين (Lénine) الفلسفية حول هذا المصطلح عنصرا هاما، وعليه تتظاهر المادية الجدلية بكونها نظرية للمعرفة، وإن ورد حديث عنها سابقا في نصوص ماركس (1850- 1870) بينما تظهر المادية التاريخية من هذا الوجهة بمثابة تطبيق للجدلية المادية على التاريخ، وبالتالي على الاجتماعي أيضا. في النهاية تُعتبر المادية الجدلية والمادية التاريخية أداتين معرفيتين مبنيتين على بعض المبادئ الأساسية لكنها أداتين مفتوحتين وغير مكتملتين تقبلان دائما التحسين، وما ذلك ببساطة إلا عودة صحيحة، بالنسبة لهذه الأدوات، إلى المبادئ ذاتها للمادية الجدلية التي نلخصها فيما يلي:

- المادية والمثالية: إن تاريخ الأفكار ما هو إلا تاريخ الصراع بين تصورين للعالم لا يقبلان التبسيط، إذ يؤكد ماركس وإنجلز على أسبقية العالم المادي على عالم الأفكار، فكل محاولة تركيب بين هذين التصورين تؤدي إلى مثالية تتنكر لذلك.

- الواقع والتمثلات: يؤكد التصور المادي على وجود العالم المادي بمنأى عن التمثلات التي قد تكون لدينا بشأنه، إلا أنه يجب أن لا نخلط بين ما هو مادي وما هو فيزيقي: تتعلق الأحاسيس والأفكار من وجهة نظر المادية الجدلية بالعالم المادي من حيث أنها خارجية بالنسبة للكائن (الملاحظ) فهي أجزاء مكونة للعالم المحيط به، وبتعبير آخر يبقى الواقع مستقلا عن الوعي، ولكن في ذلك ثنائية خاطئة، فإذا كان وجود الكائن مستقلا، فالمبادلة غير موجودة ومن هنا مقولة ماركس الشهيرة «ليس وعي الإنسان هو الذي يحدد وجوده، وإنما وجوده الاجتماعي هو الذي يحدد وعيه» (Karl Marx, 1957, 4).

- المادة بمثابة حركة: ليست المادة شيئا جامدا، بل بالعكس الحركة هي مبدأ المكون للمادة، وما السكون إلا وضع خاص (أو مؤقت) للحركة ومعناه أن المادة لا تتوقف عن التطور، والتحول والتعفن، وهذا تجديد في مفهومي **المسار والجدلية** الهيغليين، فلا يمكن في الدراسة والفهم عزل الظاهرة الطبيعية (والاجتماعية) عن ظرفها بل يجب اعتبارها في **العلاقات** العضوية التي تربطها بالظواهر الأخرى.

- مبدأ التناقض: تأخذ علاقات العناصر أو الظواهر فيما بينها وحركة المادة (أو المجتمع) انسجامها في مبدأ التناقض، فعلى أساس هذا المبدأ يتكون كل شيء، وكل ظاهرة، **بوحدة المتضادات**، ومعناه ضرورة اعتبار كل عنصر بمثابة تناقض بين مُكَونَين، ويجد التناقض حله في اختفاء أحدهما أو تحويله إلى تناقض آخَر يولد تناقضا جديدا، وهو ما يميز كل مسارات التطور والتغيير بالتناقض، كما يستحيل اعتبار أي طرف من التناقض بمفرده، فذلك لا معنى له، وبالتالي يجب اعتبار المتضادات في علاقاتها المتبادلة.

ج - البراكسيس (praxis) (الممارسة) والنظرية

يجب أن لا يؤدي التعبير عن التناقضات وتحليلها إلى انزلاق نحو منطق صوري أو إلى «ميتافيزيقا التناقض»، وهذا الخطر مستبعد ذلك أنه لا توجد سوى تناقضات ملموسة ومادية (بالمعنى المفهوم أعلاه).

تؤشر الممارسة على صحة النظرية إذ العلاقة نظرية/ممارسة مرتبة تقليديا لصالح الأولى، ومُحَوِّلة جذريا في المادية الجدلية، كما أن المعرفة العملية (حسِّية ومباشِرة) تعقبها النظرية (تنظيم المعارف، «معرِفة ملموسة/ ملموس مفكر فيه (concret pensé)» كما يقول ماركس، والتي توجِّه بدورها الممارسة وتغذي **البراكسيس** (لفظ يشير إلى الممارسة تكرر استعماله باستمرار في النصوص الألمانية) دائما النظرية التي لا معنى لها ما لم تحمل ممارسة تنظمها وتحولها، فالرابط نظرية-ممارسة، عضوي ودائم إذ اللفظيين في إثراء متبادل، وعليه يشكل هذا السعي بين النظرية والممارسة أحد أسس المادية الجدلية.

وتشكل **البراكسيس** أيضا شرط صحة النظرية التي لا تنفصل عنها، فإذا كانت الحقيقة الموضوعية غير موجودة إلا بعلاقتها مع الواقع، فالبراكسيس (ممارسة اجتماعية ملموسة) تتشكل بصفتها شرط المعرفة الحقيقية وهذا ما يقوله ماركس في النص **الموسوم** II-thèse sur Feuerbach «فمسألة معرفة ما إذا كان الاعتراف للفكر الإنساني بحقيقة موضوعية ممكنا ليس بسؤال نظري ولكنه سؤال عملي، فعلى الإنسان أن يبرهن على الحقيقة في الممارسة، أي واقع وقوة فكره في هذا العالم وفي هذا الزمان، وما النقاش حول واقعية أو عدم واقعية فكر منعزل عن الممارسة إلا نقاشا مدرسيا خاصا» (K. Marx, F. Engels, 1968, 31-32).

وتعَد مشاركة ماركس في تنظيم الحركة العمالية الدولية، وبصفة عامة رجوع الحركة العمالية إلى الماركسية للقضاء على الرأسمالية مثالا على دور البراكسيس (الممارسة) في المادية الجدلية.

2 - ماركس عالم اقتصاد

نوجز هنا عرض المفاهيم الأساسية التي استعملها ماركس في نقده للاقتصاد السياسي (العنوان الفرعي لكتابه الموسوم *Le capital*) التي تشكل أسس - مع تلك التي نجدها في النصوص الفلسفية - السوسيولوجيا الماركسية، ويتعلق الأمر **بمفاهيم القيمة، وفائض القيمة، والاستغلال، وعلاقات الإنتاج، والقوى الإنتاجية، ونمط الإنتاج.**

أ - نظرية قيمة العمل

أقتبس ماركس عن ريكاردو (Ricardo) نظريته حول قيمة العمل فميَّز بين مفهومي قيمة الاستعمال وقيمة التبادل. لكل ما يستهلكه الإنسان (الملابس والأثاث وكذلك الفضاء، الماء أو الهواء مثلا) **قيمة استعماليه**، ومنها خيرات لها **قيمة تبادلية** (مثل الألبسة والأثاث) وليس لأشياء أخرى مثل مياه الأنهار والبحار والهواء مثل ذلك، وعليه تعتبر الأولى لوحدها سلعا تنتج من أجل التبادل، مبيِّنا أن القيمة تحددها كمية العمل البشري المتبلور فيها، فإن كان لزاما بدل يومين من العمل لإنتاج قنطار من القمح أو 5م^2 من القماش مثلا، نقول أن قنطار القمح يعادل 5م^2 من القماش، ولا يرتكز النقد إلا على اتفاق ضمني بين المتبادلين لتسهيل عملية المقايضة. في الختام نتحدث عن **كمية العمل الضرورية اجتماعيا** لنبيِّن أن كمية العمل المتبلورة في كل سلعة ما هي إلا كميات متوسطة، ومعناه أنه مصطلح مجرد صالح للاستدلال وليس أداة قياس اقتصادي.

ب - قوة العمل والأجر

في الرأسمالية، تظهر قوة العمل عند الذين يعملون لدى الآخَرين بمثابة سلعة مثل السلع الأخرى، لها قيمة تبادلية يمكن قياسها بتجميع قيَّم السلع التي تستهلكها (أغذية، ألبسة، وغيرها) وفي التبادل الرأسمالي (المسمى علاقة إنتاج) يقايض العامل وقت عمله بأجر أي بالمعادل النقدي للسلع اللازمة «لإعادة تكوين قوة العمل» وعلى هذا الأساس نلاحظ ما يلي:

- يستحيل التبادل دون وجود قوة عمل حرّة (على خلاف ما ساد في العبودية والإقطاعية) لا تمتلك وسائل العمل (وإلا ستعمل لحسابها)؛
- يستأثر صاحب وسائل العمل (العتاد والمواد الأولية المكوِّنة لرأس المال) بثمرة جهد العامل إذ اشترى منه وقت عمله بمعنى قدرته على العمل لمدة معينة؛
- إلزامية التبادل بالنسبة لقوة العمل التي لا تمتلك ما يلزمها لإعادة تكوينها ومن ثمة يجب عليها البحث عن أجر لتحصل على ذلك.

ج - نظرية فائض القيمة

إن أهم ما اكتشفه ماركس هو كالأتي: إذا دفع الرأسمالي للعامل أجرا يعادل العدد x من ساعات العمل (المناسب لقيمة السلع الضرورية لإعادة تكوين قوة العمل) في ظروف تاريخية وجغرافية معيَّنة مقابل تشغيله لمُدَّة y من ساعات العمل، فالعدد y يكون دائما أكبر من x، ويسمى الفرق بين x وy وقت **العمل الزائد**، وقت مضاف لوقت العمل الضروري لإعادة تكوين قوة العمل ينجزه العامل ويستفيد منه رب العمل. يواصل العامل في فترة العمل الزائدة بلورة العمل في موضوع العمل الذي سيمتلكه الرأسمالي، ومعناه أنه يستخرج قيمة إضافية لقيمته الخاصة كقوة عمل وتسمى **قيمة مضافة** أو **فائض قيمة** التي تبقى مُلك الرأسمالي المستعمِل لقوة العمل. وعلى هذا الأساس نحظر، في نظر ماركس، لصفقة أغبياء تحت غطاء تبادل متساوي حيث تظهر قوة العمل مثل أية سلعة بالنسبة لقيمتها التبادلية. وتكمن خصوصية قيمتها الإستعمالية في **إنتاج قيمة تفوق ما تتطلبه إعادة إنتاجها** وهذا هو أساس **الاستغلال الرأسمالي** عند ماركس، ويمكننا التعبير عن التبادل بين المال (A) والسلعة التقليدية (M) على النحو التالي A__M__A إذ في نهاية التبادل لم ترتفع قيمة السلعة (باستثناء سعرها الذي يمكن تغييره) بينما يعبِّر تبادل السلعة الخصوصية أي قوة العمل على النحو التالي: A__M__A و’A < A بحيث يتناسب A مع فائض القيمة. وفائض القيمة عند ماركس ثلاثة أنواع وهي: فائض القيمة المطلقة الناتجة عن تمديد وقت العمل، وفائض القيمة النسبية الناتجة عن تقليص الوقت الضروري لإعادة إنتاج قوة

العمل (باستيراد القمح أو اللحم مثلا، وانخفاض قيمة المواد الصناعية التي تستهلكها قوة العمل) وفائض القيمة **القصوى** الناتجة عن تكثيف وثيرة العمل.

د - إعادة الإنتاج البسيطة وإعادة الإنتاج المُوَسَّعة

يجب التذكير بالطابع الإجباري للتبادل الحاصل في الفصل ببين قوة العمل ووسائل الإنتاج ملك الرأسماليين، بل أكثر من ذلك، فبانتهاء تكوين قوة العمل وَجَبَ الحضور مجددا لحلقة مُتَجَدِدة من الاستغلال وهذا ما يسميه ماركس **إعادة الإنتاج المبسطة** لعلاقات الإنتاج الرأسمالية مضيفا أن أهم ما في الأمر ليس الإنتاج المادي ولكن إعادة تنظيم المسار الشامل.

من جهة الرأسمالي، يرتفع فائض القيمة منتج رأس المال المراد تنميته ويتطّلب ذلك قوّة عمل بكمية متزايدة باستمرار، إنها **إعادة الإنتاج الموسعة** لرأس المال، وفي هذا الصدد يقول ماركس «إن الهدف الجوهري لمسار تثمين رأس المال هو إنتاج الرأسماليين والعمال الأجراء» مفسرا بذلك انتشار الرأسمالية على الصعيد العالمي، وخضوع الفلاحين القدماء والنساء لعلاقات الإنتاج الرأسمالية في البلدان من النمط نفسه، ونجد فيها أيضا أساس النظرية الماركسية حول الطبقات الاجتماعية وتناقضاتها انطلاقا من قطبين: الطبقة العاملة والطبقة الرأسمالية (انظر ماركس عالم اجتماع). في الختام يؤكد ماركس على ضرورة اعتبار رأس المال ذاته علاقة اجتماعية لأنه بلورة لعلاقات الإنتاج الرأسمالية، ومعناه تراكم القيمة الحاصلة عن علاقة الاستغلال، فيكون الحديث هنا عن رأس المال باعتباره تراكم العمل المَيِّت.

أ - تناقضات الرأسمالية

اهتم ماركس بكشف تناقضات الرأسمالية، وأهمها بالطبع إنتاج العمال بأعداد كبيرة سيعملون عند تَوَع (prise de conscience) الاستغلال على قلب هذا النظام وهذا ما يفسر مقولة ماركس الشهيرة «تنتج البرجوازية قبل كل شيء من يحفر قبرها» (K. Marx, 1967, 52). ينبع قانون التوجه نحو انخفاض معدل الربح من ملاحظة مفادها أن في الصناعة ولأسباب التنافس (خفض

نفقات الإنتاج) ترتفع حصة المَكِنات (رأس المال الثابت) وذلك على حساب رأس المال المتغير (قوة العمل) المنتِج لفائض القيمة وبالتالي الربح، وعليه ينخفض، ولمدة معينة، معدل الربح ولكن ذلك ما هو إلا توجه إذ في طي نسق الإنتاج الرأسمالي من الوسائل ما يَحُدُّ مؤقتا من انخفاض معدل الربح.

في التناقض بين **خلق وتحقيق القيمة** بصفة عامة (وفائض القيمة بصفة خاصة) يناظر ماركس بين لحظتي الإنتاج من جهة، وحركة السلع ورأس المال من جهة أخرى، ذلك أنه خلال مسار الإنتاج، يحاول الرأسماليون تقليص مبلغ الأجور (الشكل النقدي لقيمة قوة العمل) ولكن في لحظة تحقيق القيمة (بيع السلع المنتجة) يتوقف حال السوق إلى حد كبير على حجم الأجور التي دفعوها ومعناه أن الرأسماليين يرهنون إمكانيات تحقيق الأرباح المرجوة بزيادة الاستغلال خلال مسار الإنتاج.

ب - قوى الإنتاج، علاقات الإنتاج، ونمط الإنتاج

يمثل التناقض المتميز ببعد أكثر عمومية من تطبيقه بالمعنى الرأسمالي بين مستوى **تطور قوى الإنتاج** وحال علاقات الإنتاج أحد أسس النظرية الماركسية. تتميز قوى الإنتاج بالمستوى الذي تكون عليه التقنيات (مثل المحراث، عربة يجرها حيوان، الحصان، الجرار، وطبيعة الطاقة المستعملة: الطاحونة المائية، البخار، الكهرباء، الطاقة الذرية، طبيعة المواد أو وسائل الاتصال، وغيرها) إذ نلاحظ منذ ظهور الإنسانية **تطورا لقوى الإنتاج** يرافقه تزايد فعالية عمل الإنسان في الاستحواذ على ما توفره له الطبيعة. وهنا يجب علينا التمييز بين قوى الإنتاج **المادية** (عتاد، آلات، معامل، مصانع، وغيرها، وما يشكل وسائل الإنتاج) والقوى الإنتاجية **البشرية** (قوة العمل) التي تُشَغِّل القوى الأولى عبر **العلاقات الاجتماعية للإنتاج** المتميزة بتقسيم العمل، وتوزيع الخيرات، والعلاقات الطبقية وتعبيرها القانوني (علاقات الملكية) ويشكل التركيب بين واقع القوى الإنتاجية وعلاقات الإنتاج على المستوى النظري **نمط الإنتاج**. وفي نصوص مختلفة يستعرض ماركس وإنجلز سلسلة من أنماط الإنتاج، غير متعاقبة

بالضرورة، في جميع التركيبات الاجتماعية وهي: نمط الإنتاج الأسيوي، ونمط الإنتاج القديم (العبودية) ونمط الإنتاج الإقطاعي، ونمط الإنتاج الرأسمالي. وفي كل فترة تاريخية يهيمن نمط إنتاج على تركيبة اجتماعية ويمتزج مع آخرين (بقايا الإقطاعية في الزراعة الرأسمالية).

يتناسب كل مستوى في تقدم التقنيات (السفينة بالمجاديف مثلا) مع علاقات إنتاج (هنا العبودية) ليشكل المزج بينها نمطا إنتاجيا معيَّنا (هنا القديم) لكن هذا التعبير البسيط لا يحيل إلى المادية التاريخية لأنه يركز على حالة توازن، بينما يبيِّن ماركس التوترات، وانعدام التطابق، والتناقضات بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج دون أن يحدد أحدها الآخر. شجع وجود طبقة من التجار (نتاج تناقضات بين علاقات الإنتاج الإقطاعية والاكتشافات المِلاحية) مثلا انتشار الورشة والمصنع وذلك باستعمال تقنيات ثورية (الآلة، البخار) فقلبت البرجوازية النظام الإقطاعي بمساعدة البروليتاريا التي أنتجتها لتعمم علاقات الإنتاج الرأسمالية.

وبذلك وفي الوقت نفسه، ساهمت المناهج المستعملة والمحتويات التي اكتشفها ماركس في تأسيس سوسيولوجيا ماركسية.

3 - ماركس عالم اجتماع

أدى اتساع الحقول التي تناولها ماركس وإنجلز (فلسفة، تاريخ، اقتصاد، أنثروبولوجيا...) بعلماء اجتماع إلى استعمال مصطلحات هامة مثل الطبقات الاجتماعية، والاستلاب، والفرد، والأيديولوجيا، وتقسيم العمل، والعلاقات مدينة/ريف، بمرجعية إلى مؤسسي الماركسية. فإذا كان اهتمام ماركس الأساسي بالاقتصاد السياسي الكلاسيكي، فإن مؤلفه *Le capital* وأعمال أخرى (أعمال فترة الرشد) بدءا من كتاب *L'idéologie allemande* لا تخلوا من إشارات إلى العلاقات القائمة بين القاعدة الاقتصادية و«البنية الفوقية القانونية والسياسية» حيث أسس إنجلز لأسباب بيداغوجية ومن بعده المنظِّرون الأرثوذكسيون في الفترة الستالينية وكذلك قسم من أتباع آلتوسير بناءا من ثلاث مستويات: اقتصادي، سياسي قانوني، أيديولوجي ثقافي،

تتخلله «حتمية المقام الأخير» (détermination en dernière instance) من أسفل إلى أعلى.

أ - الاستلاب (aliénation)

يبين ماركس في كتاب *L'idéologie allemande* كيف يدرك الفرد بذاته ذلك التناقض بين شخصيته وظروف الحياة المفروضة عليه (أي العمل) مشيرا إلى أن «ثروة الفرد ترتبط كلية بثراء علاقاته الحقيقية» وفي الوقت ذاته المحدودية الحقيقية أو الوجود المسطر للفرد المستلب في النسق الرأسمالي، ما يشكل فرديته وهويته وخصوصيته: «إن الأفراد يشكلون دائما جزءا من أنفسهم، بالطبع ليس من الفرد «الخالص» بالمعنى الذي يريده الإيديولوجيون، ولكنهم جزء من أنفسهم في إطار ظروفهم وعلاقاتهم التاريخية المعينة. ومع ذلك يظهر خلال التطورات التاريخية، وبالضبط باستقلال العلاقات الاجتماعية، النتيجة الحتمية لتقسيم العمل أن ثمة فرق بين حياة كل فرد بصفتها حياة شخصية، وحياته الخاضعة لفرع معين من العمل وللظروف الحيثية لهذا الفرع» (K. Marx, 1968a, 94)

أُدخلت بعض التعديلات على مفهوم **الاستلاب** المستعمل منذ صدور كتاب *Les manuscrits de 1844* وإلى غاية كتاب *Le capital* المؤسس علميا انطلاقا من تنظيم مسار الاستغلال: لا يستلب محصول نشاط قوة العمل فحسب (ملكية الرأسمالي الذي اشترى وقت عمل الأجير) ولكن قوة العمل ذاتها (العامل) مستلبة لأنها لا تستطيع الإفلات من علاقة الاستغلال.

ب - نظرية الطبقات الاجتماعية

من البديهي أن يكون المصطلح المركزي في السوسيولوجيا الماركسية هو مصطلح **الطبقة الاجتماعية**، فبعد صدور كتاب *Le capital* الذي لم يكتمل، أراد ماركس كتابة مؤلفات تهتم بالدولة وبالطبقات الاجتماعية، فما لدينا من إشارات في هذا الشأن يمكننا من اعتبار المبادئ اللاحقة مبادئ أكيدة. من جهة لا يمكننا الحديث عن الطبقة أو تعريفها على أنها مجموعة من الأفراد، مبنية فكريا انطلاقا من معايير مثل ظروف المعيشة أو العمل،

فبالنسبة لماركس لا توجد طبقات إلا في **علاقات طبقية** وتحديدا في صراع الطبقات: «إن تاريخ كل مجتمع لم يكن إلى يومنا هذا سوى تاريخ صراع الطبقات» (K. Marx, 1967,27) ومن جهة أخرى تنعقد العلاقات الطبقية حول تضاد أساسي يعارض بين طبقتين: العبيد مع السادة وألقن (serf) مع المولى (seigneur) والرفقاء (compagnons) مع سادة مجلس المحلفين (maitres de jurande) والعمال مع البرجوازيين (يحتل ملاك الأراضي مكانة خاصة في كتاب *Le capital*, livre *III* يطول شرحها هنا).

في النصوص السوسيولوجية مثل كتاب *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* أو *Les classes sociales en France* يشير ماركس إلى طبقات أو فروع طبقية كثيرة: البرجوازية الصناعية، والبرجوازية المالية (أو الأرستقراطية المالية) والبرجوازية المتاجرة، والبرجوازية الصغيرة، وطبقة الفلاحين، والبروليتاريا، و**البروليتاريا السفلى** (lumpen prolétariat)... ونجد بين السطور سوسيولوجيا أو نظرية حول الطبقات الاجتماعية إذ في ما وراء العلاقة الأساسية والمستقطبة بين البرجوازية والبروليتاريا، يعرض ماركس بالتفصيل العلاقات بين المجموعات الاجتماعية بمفاهيم واضحة مثل **الفرع الطبقي**، **والطبقة الوسيطة** أو باستعمال مفاهيم ضمنية مثل **التحالفات** الطبقية (يتحدث ماركس عن **التكتل**) أو ما لمجموعة من **التمثلات السياسية** عن مجموعة أخرى في سلطة الدولة. لا يأخذ هذا البناء بالاعتبار الوضعية الاقتصادية للطبقات فحسب، بل أيضا قدرتها على البروز كحركات سياسية، وبذلك تجسد كل الطبقات أو فروع الطبقات تخمينات ماركس حول الطبقة والوعي الطبقي إذ من جهة يعتبر أن الطبقة لا تتأسس بصفتها طبقة ما لم يتبلور لديها وعي طبقي، ومن جهة أخرى يعرِّف علاقات الأفراد بطبقتهم قائلا: «لا يشكِل الأفراد طبقة إلا إذا ناضلوا معا ضد طبقة أخرى، وهم في الباقي أعداء في المنافسة. والطبقة المرسومة كلية بدورها مستقلة عن الأفراد بطريقة حيث يجدون ظروف معيشتهم قائمة، يتلقون منها وضعيتهم في الحياة وفي الوقت ذاته مسيرتهم الشخصية، وهم على هذا الأساس خاضعون لها. لقد وضحنا مرارا كيف يصبح خضوع الأفراد لطبقتهم في الوقت ذاته خضوعا لكل أنواع التمثلات، وغيرها» (K. Marx, 1968b, 93). هكذا تتكرر

فكرة أن الطبقة المهيمنة **ماديا** هي أيضا القوة **الروحية** المهيمنة: «إن الطبقة التي بيدها وسائل الإنتاج المادي تمتلك في الوقت ذاته وسائل الإنتاج الفكري، بحيث في المجموع، تخضَع أفكار أولائك الذين مُنِعوا من وسائل الإنتاج الفكري لهذه الطبقة المهيمنة، فالأفكار المهيمنة ما هي إلا التعبير الأمثل للعلاقات المادية المهيمنة، إنها تلك المُستوعَبَة على شكل أفكار وهي بالتالي تعبير عن العلاقات التي تجعل من طبقة معينة الطبقة المهيمنة، إنها بتعبير أخر أفكار هيمنتها. والوعي من بين ما يمتلكه الأفراد الذين يشكِلون الطبقة المهيمنة، فهم يفكرون، فإذا هيمنوا بصفتهم طبقة وحددوا فترة تاريخية بكل اتساعها، يكون بديهي أن يهيمن هؤلاء الأفراد في جميع الاتجاهات وأن يحتلوا وضعية مهيمنة باعتبارهم ذوات مفكرة أيضا، بصفتهم منتجي أفكار، وأن ينظموا إنتاج وتوزيع أفكار حقبتهم» (نفسه، 75).

انطلاقا من هذا السعي بين الإنتاج المادي والإنتاج الأيديولوجي، بين الإنتاج والتنقل، وبين الأفراد والطبقات (أو فروع الطبقات) يصف ماركس كما يؤَوِل ويفسر الوقائع التاريخية التي تابعها عن كتب (راجع أحداث سنة 1848)، أو في امتدادها، فمفهوم العلاقات الطبقية هو لب النظرية.

4 - الانتقادات الموجهة لـماركس

يعتبر كتاب *Le capital* من أشهر المؤلفات العالمية فلا يمكننا تصور الشروح والانتقادات التي كان سببا فيها، وعليه لن نلخصها.

يرى ريمون آرون أن ماركس كان رسولا وعالما، فالبناء النظري الذي تركه ليس نقد للرأسمالية المنافسة وكفى، بمعنى آخر سوى نقد مجتمع ماض، بل منهج، يصف من الفلسفة إلى الاقتصاد مرورا بالسوسيولوجيا التعقيد الاجتماعي، وهو على هذا الأساس من التراث المشترك للعلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية.

في الوقت ذاته، نجد في نظرية ماركس بعض الجوانب ألرسوليه تفقدها البعد العلمي، فإن كانت بعض التنبؤات قد تحققت بالفعل مثل تنبئها بنهاية الرأسمالية التنافسية، فالبعض الآخر يبدو متعارضا مع نظرية المؤلف

ذاتها وأحسن مثال على ذلك تأكيدها على مجتمع غير طبقي بمعنى آخر نهاية التاريخ حيث يقول ماركس «إذا كانت البروليتاريا في صراعها ضد البرجوازية، تتشكل بالضرورة كطبقة، وإذا قامت بفضل الثورة كطبقة مهيمنة، فإنها ستحطم بالقوة النظام القديم للإنتاج، وبذلك تحطم هذا النظام الإنتاجي وفي الوقت ذاته ظروف التناقض الطبقي، فتقضي على الطبقات بصفة عامة وفي ذلك نهاية هيمنتها كطبقة » (K. Marx, 1967, 69-70).

ومع ذلك يمكننا تلطيف ما يمكن تأويله كنهاية قريبة للتاريخ بهذه المقولة: «ليست الشيوعية بالنسبة لنا ذلك **الوضع** الذي يجب خلقه ولا ذلك **المثال** الذي يجب ضبط الواقع عليه، إنما نسمي الشيوعية تلك الحركة الحقيقية التي تُنهي الحالة الراهنة التي تنتج ظروفها من المقدمات المنطقية الموجودة حاليا» (K. Marx, 1968,64)

في الشيوعية المتقدمة (التي تظهر بمثابة نوع من إقفال الدائرة التاريخية المنطلقة من الشيوعية البدائية نوعا ما من نتائج حلم العقلانيين وفكرة التقدم) تدل نهاية التناقضات أيضا على شفافية العلاقات الاجتماعية: «الذي يشكل الإنتاج المادي والعلاقات المترتبة عنه قاعدتها، والتي لن ينجلِ عنها الغطاء الوهمي الذي يحجب مظهرها إلا اليوم الذي سيتجلى فيه عمل البشر المشتركين بحرية والمتصرفين بوعي وسادة حركتهم الاجتماعية الخاصة» .(K. Marx, *Le Capital*, I, 1, 1967, 91)

وعلى خلفية هذه المقولات الغائية، يمكننا أن نتساءل عن دور **البراكسيس** في إثبات صحة نظرية علمية وبعبارة أخرى هل يمكننا الوصول إلى العلمية السوسيولوجية من غير المرور بالممارسة الاجتماعية أو السياسية (المتصورة هي كذلك كنمط معرفي) هل يمكننا فصل الحقيقة العلمية عن براكسيس (ممارسة) مرتبطة بفعل تاريخي، وخاصة الفعل التاريخي للطبقة العاملة؟ هذا ما دفع ريمون آرون إلى التساؤل «إذا فكَّر كل فاعل تاريخي في التاريخ بالنظر إلى وضعيته، فلماذا يكون تأويل الماركسيين أو البروليتاريا صحيحا؟ ولماذا يكون شاملا؟» (R. Aron, 1976, 180). هناك إجابتين ممكنتين، أولهما إذا كانت المعرفة الحقيقية تتركب مع الممارسة

السياسية للطبقة العاملة فليس ثمة شيء يشير إلى امتزاجهما، وثانيهما وجود في نظرية ماركس وإنجلز مناهج ومصطلحات عامة تنتمي إلى النواة التراكمية للعلوم الاجتماعية.

ثانياً: ماكس فيبر والسوسيولوجيا الفهمية

«إن ما قلناه عن السببية في العلم ينطبق أيضا على الأخلاق: فهي ليست عربة يمكن توقيفها حسب الأهواء لامتطائها أو مغادرتها حسب الحالة» (M. Weber, 1959, 170) تعبِّر هذه الصورة التي تضع الصرامة العلمية في المستوى نفسه مع المتطلبات الأخلاقية على المحاولة المزدوجة التي قادها فيبر دون كلل في أبحاثه.

بقدر ما يبدو عمل دوركايم سائرا بإرادة متجلية - مع بعض الفروق - نحو بناء نسق سوسيولوجي، بقدر ما يظهر عمل فيبر (1864- 1920) معاصره متفرقا في اتجاهات عِدَّة، يستحيل حصره في اختصاص معيَّن: عدة اختصاصات «مألوفة ألا وهي السوسيولوجيا، والتاريخ، والاقتصاد السياسي، والعلم السياسي وأنواع فلسفات الثقافة ترمي كلها إلى تأويل مختلف أنواع المعارف السابقة» (M. Weber, 1959, 170) يدل ذلك على فكر معقد يتنقل من وجهة نظر لأخرى بالصرامة المذهلة نفسها.

وهناك تناظر آخر: في وقت بدل فيه دوركايم كل طاقته في تأسيس العلم الجديد - السوسيولوجيا- حول خصوصية الظواهر الجماعية وضد التأويلات الفردانية، في المقابل كان فيبر، الذي يبدو أنه لم يقرأ لعالم الاجتماع الفرنسي، دائما يذكِّر بأن معرفة الفعل الاجتماعي تكون من خلال المعنى الذي يعطيه الفرد له.

1 - المسار وأهم الأعمال

ولِد ماكس فيبر في ألمانيا من أب مختص في القانون ونائب برلماني وأم مثقفة ومتديِّنة، الشيء الذي مكّنه من اللِّقاء مبكرا بمفكرين وسياسيين مشهورين في صالون والديه. تابع دراسات في القانون واهتم أيضا بالاقتصاد

السياسي والتاريخ والفلسفة، وبفضل أطروحته حول التاريخ الزراعي الروماني (1891) أصبح أستاذا للقانون التجاري في جامعة برلين، لكنه انتقل إلى تدريس الاقتصاد ابتداء من سنة 1894 في جامعة فريبورغ ثم في جامعة هيدلبرغ في عام 1896.

على غرار العديد من الجامعيين المهتمين بالمسألة الاجتماعية، انخرط فيبر في سنة 1888 في **الجمعية من أجل السياسة الاجتماعية** التي كلّفته بدراسة أوضاع عمال الأرياف في ألمانيا الشرقية، ومن خلال دروسه حلل العلاقات بين الدولة والسياسة الاقتصادية وتعمّق في تاريخ الحضارة القديمة.

وفي عام 1897 أرغمه المرض على توقيف أعماله والانقطاع عن مزاولة التدريس، ثم أسس سنة 1903 بمعية مؤرخ الاقتصاد فيرنير سومبار (Werner Sombart) (1863-1941) مجلة **الأرشيف من أجل العلم الاجتماعي والسياسة الاجتماعية**، ومن بين ما نشر مؤلفَه الهام في السوسيولوجيا الدينية الموسوم *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905) ومقالات في الإبيستمولوجيا من بينها عرضا منهجيا شهيرا عنوانه *L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociale* (1904) كما شارك في مؤتمر للعلوم الاجتماعية في أمريكا (1904) ثم اهتم بالثورة والأوضاع السياسية في روسيا، وفي ألمانيا ذاتها اتخذ موقفا نقديا حذرا إزاء السياسة المغامرة التي اتبعها غيوم الثاني (Guillaume II).

وبفضل ما ورثه عن أبيه من تركة واصَل في الأخير أعماله العلمية فشرع بدوره في استقبال مفكري تلك الحقبة في صالونه. وبمبادرة منه أسِست **الجمعية الألمانية للسوسيولوجيا** (1908) للدفاع عن تصوره للعلم لكنه تخلى عن رئاستها في سنة 1912 بسبب انحيازها، كما دفعته الأسباب نفسها إلى الدخول في نقاش حاد مع منشطي الجمعية من أجل السياسة الاجتماعية، الأمر الذي أبعده عن أصدقائه القدماء.

حوالي سنة 1910 انطلق في تأليف كتاب في السوسيولوجيا الموسوم *Economie et société* (كان في البداية مساهمة في عمل جماعي في السياسة الاجتماعية) ولم ينشر على عهده من هذا العمل الكبير الذي لم يكتمل إلا

بعض عناصر الجزء الأول (1919) بينما تَضَمَّنَ النص الموسوم *Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive* (1913) المفاهيم الأساسية وأرسى قواعد سوسيولوجية فيبر.

موازاة مع مشروعه الضخم *Economie et société*، نشر بعد صدور كتابه *L'éthique protestante* مؤلفات أخرى في السوسيولوجيا الدينية *L'hindouisme et le bouddhisme* (1916) و*Le judaïsme antique* (1917)، وفي كتاب *L'essai sur le sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiques* (1918) عمق النقاش مع خصومه حول إمكانية التأسيس العلمي للأحكام القيمية. في الأخير دافع عن تصوره للسوسيولوجيا في سلسلة دروس ومحاضرات جامعية: *Critique positive de la conception matérialiste de l'histoire* (1918)، *La science comme vocation* (1919)، La politique comme vocation (1919).

رغم ما بدله من جهود، إلا أنه لم يزاول تدريس السوسيولوجيا إلا سنة واحدة فقط وذلك في سنة 1919 في جامعة ميونيخ حيث درَّس أيضا تاريخ الاقتصاد حتى وفاته سنة 1920 على إثر المرض.

2 – مصادر العقلانية النقدية: محدودية العقل السوسيولوجي

أ – صراع المناهج

في بداية المشوار، ومثله مثل دوركايم، واجه فيبر مسألة مكانة العلوم الاجتماعية (الاقتصاد، التاريخ، القانون، السوسيولوجيا...). اتخذ النقاش أو «صراع المناهج» في هذه المسألة منعرجا حادا سنة 1883 بصدور عدة مؤلفات في المنهجية الاقتصادية وذلك بين مؤيدي المدرسة التاريخية القديمة في الاقتصاد السياسي كنياس (K.V. Knies) وليام روشي (W. Roscher) [1817- 1914]) ومؤيدي المدرسة الجديدة (مع شمولار [1817-1838] و«اشتراكيو المنبر») من جهة، ومؤيدي المدرسة الحدية (كارل مينجر [1840-1921]) من جهة أخرى. في الأخير دخلت الفلسفة في النقاش سنة

1803 بصدور مؤلف *Introduction aux sciences de l'esprit* لكاتبه ديلتي حين أعادت المدرسة الكانطية الجديدة بزعامة باد [مع ريكرت (Rickert) (1863-1936)] تمييز ديلتي بين علوم الطبيعة وعلوم الفكر. عاش فيبر في هذا الجو أيام دراسته للقانون وتحمس للنقاش ابتداء من سنة 1903، وعليه لا يمكن فهم مقاله الأساسي حول **موضوعية المعرفة في العلوم والسياسة الاجتماعية** (1904) إذا تجاهلنا خلفية الأزمة المنهجية.

*** العلوم الاجتماعية علوم الثقافة:**

في هذا المقال حيث يعَرِّف فيبر مشروع المجلة التي أسسها، يشمل العلم الاقتصادي والاجتماعي بالمعنى الواسع كما هو الحال عند ماركس ووليام روشي ثلاث أنواع من الظواهر:

1 - ظواهر«اقتصادية» خالصة،

2 - ظواهر ذات «أهمية اقتصادية»،

3 - ظواهر«مكيفة اقتصاديا» .

فإذا أضفنا وجود أسباب متفردة لبعض هذه الظواهر، تصبح هذه المعرفة المعينة معرفة تاريخية، ومن ثمة يأخذ المشروع السوسيولوجي توسعا غير مألوف لأنه يتعرض لتخصصات عدة ويتعلق الأمر بـ«الدراسة العلمية» للدلالة الثقافية العامة للبنية الاقتصادية الاجتماعية للحياة البشرية الجماعية وأشكال تنظيمها التاريخية» (M. Weber, 1965, 145) وبذلك يدخل **العلم الاجتماعي** في صنف **علوم الثقافة** (بالمعنى الذي يعطيه ريكرت) تلك «التخصصات التي تعنى بأحداث الحياة البشرية من زاوية دلالتها الثقافية» (نفسه).

*** المنظورية المنهجية (perspectivisme méthodologique)**

في هذا الإطار، إن ما يميز التخصصات عن بعضها البعض هي وجهة النظر المتبناة، وتتمثل وجهة نظر «علم اجتماعي» معيّن في بحث أحادي الجانب في الحياة الثقافية حسب الطابع الاقتصادي الاجتماعي (أو من

وجهة النظر المادية) فعوض أن يكون هذا الموقف تحديدا مؤقتا، مرحلة نحو علم عام للاجتماعي، أصبح يشكل في الواقع تحديدا ضروريا: لا يدرس الاجتماعي بطريقة علمية إلا عن طريق وجهات نظر خصوصية، وتشكل وجهة النظر الاقتصادية واحدة من بين وجهات نظر أخرى ممكنة.

يستأثر فيبر ببعض أطروحات ديلتي وصديقه ريكرت، مثل الموضوعية باعتبارها منظورا، وإدراك المعنى والحذر من الأفكار المسبقة للمذهب الطبيعي. لم يكف فيبر عن التنديد بالخطأ المتمثل في التعميم انطلاقا من إحدى وجهات النظر هذه، مكررا المثال النمطي المتمثل في **المادية التاريخية**: فإن أقرَّ بالقيمة الكشفية الكبيرة للماركسية كتحليل للظواهر الاجتماعية من **وجهة النظر الاقتصادية**، فهو في الوقت ذاته يرفضها في زعمها الطابع ألحصري كتصور للعالم أو كتصور مادي للتاريخ، والأمر نفسه بالنسبة لكل المناهج العلمية الأخرى.

الواقع أن الطموح إلى هذا التعميم يعتبر تجاهلا للمبدأ التأسيسي لكل مجال علمي «ليست العلاقات المادية «للأشياء» على الإطلاق هي التي تنشأ قاعدة تحديد العمل العلمي ولكن العلاقات الاصطلاحية للمسائل: لا يولد «علم» جديد إلا عندما نهتم بمشكلة جديدة، وبطريقة جديدة فنكشف بذلك عن حقائق تفتح آفاقا هامة جديدة» (نفسه، 146).

*** نقد التوهم الوضعي والدوغمائي**

ينتقد فيبر خصومه العقلانيين في عودتهم المتخفية إلى ميتافيزيقا هيغل أو النزعة الوضعية عند أغست كونت و«بالتالي تظهر دائما من جديد فكرة - حتى عند ممثلي المدرسة التاريخية -أن المثال الذي تتوجه إليه أو يمكن أن تتوجه إليه كل معرفة، بما في ذلك علوم الثقافة (. . .) يتمثل في نسق من القضايا من حيث «نستنبط» الحقيقة» (نفسه، 154). والحالة هذه يصطدم مثال المعرفة الاستنباطية بالملاحظة البسيطة وهي أن على العلم الاجتماعي أن يهتم في بحثه الإمبريقي بتنوع وتفرد الظواهر، إذ لا يوجد قانون عام يساعدنا على استنباط الحقيقة انطلاقا منه.

في جهة أخرى لا يعَرِّف البحث عن القوانين، على نمط علوم الطبيعة بصفة عامة، وعلوم الثقافة بصفة خاصة: باعتباره وسيلة معرفية يبقى أمرا مقبولا ولكن «لا يمكننا أبدا أن نستنبط من هذه «القوانين» و«العوامل» حقيقة الحياة» (نفسه، 158)، بل يجب دراسة هذه العوامل مجتمعة في ظاهرة ثقافية لها دلالة تاريخية، وهي دلالة لا تُستنبط من أي نسق قوانين (توهم نظري)، إذ «الواقع الإمبريقي في اعتقادنا ثقافة لأنه أفكار قيِّم كلما نسبناه إليها» (نفسه، 159) ذلك أن العِلم يفترض مسبقا قيِّما (حتى علوم الطبيعة) لأنه لا يوجد علم بدون افتراضات مسبقة، وهي عبارات رددها فيبر حتى وفاته. إن ما يكتسي دلالة بالنسبة لنا، لا يمكن استنباطه من **دراسة بدون افتراضات مسبقة**، فالباحث يقوم بخيار في ذلك **التنوع اللامتناهي للواقع** ويبقى السؤال : **كيف نفسر بطريقة سببية ظاهرة متفردة**، فكيف نحلل اليوم مثلا «**الدلالة الثقافية** للوضعية **التاريخية** التي تجعل من التبادل في أيامنا ظاهرة جماهيرية (. . .) فلا يوجد **سوى جزء محدود** من التعددية اللامتناهية للظواهر **ذات الدلالة**» (نفسه، 160-162) «لأنها في علاقة مع أفكار القيّم الثقافية التي نقارب بها الواقع الملموس» (نفسه، 160-162).

*** السببية العامة والسببية الملموسة**

تتعارض هذه النسبية التاريخية مع المقاربة السّببية لعلوم الطبيعة، فمن غير الممكن أن يكون التفسير ألسببي لظاهرة ثقافية (أو فردية تاريخية) هدف البحث وإنما وسيلة لا تُعنى بالقوانين ولكن «بالروابط السببية الملموسة». فالقوانين العامة فقيرة، ذلك أن «السؤال ليس أن نعرف تحت أي شكل يجب تصنيف الظاهرة بصفتها مثالية ولكن بأي شرط يجب اعتبارها نتيجة، ولكن هذا ليس معناه رفض البحث عن القوانين أو الانتظام الضروري فمعرفتها ضرورية حتى نُعْزي نتائج محسوسة إلى أسباب ملموسة» (نفسه، 167) وفي ذلك أيضا قول بأن السببية ما هي إلا احتمال في إطار القيّم التي وجّهت تجزئة نسق الأحداث، وبالتالي تسمح معرفة الانتظامات (régularités) بزيادة احتمال أو حظوظ تقييد سببي صحيح (**إمكانية موضوعية** للظاهرة الملاحظة).

*** مشكلة الموضوعية**

إن القول بأن القيّم التي تعَرِّف أوجه النظر الخاصة ذاتية لا يعني بأن نتائج البحث تكون كذلك، إنما يجب على العالم أن يمتثل لمقاييس الحقيقة العلمية «التي **تدَّعي** صلاحيتها لمن **يريد** الحقيقة»، فبالنسبة لنا يكتسب دلالة كل ما يتناسب مع المشاكل الثقافية الراهنة، وبالتالي يكون المنظور نسبي في حقبة ما، ومع ذلك يجب في هذا الإطار أن تكون الطريقة صارمة، إذ لا يوجد «نسق مغلق من المصطلحات» يمكنه استخلاص الواقع ولا نسق علوم الثقافة. «لا يحدد نسق علوم الثقافة، ولو بتثبيت بصفة نظامية ونهائية وبطريقة مقبولة موضوعيا، الأسئلة والمجالات المراد معالجتها، والاعتقاد في عكس ذلك تفاهة في حد ذاتها» (نفسه، 173).

من هذا المنطلق يرفض فيبر الإغراء الموروث عن علوم الطبيعة المتمثل في «معرفة أحادية (moniste) حول كل واقع مخلَّصة من كل «ظرفية» متفردة على شكل نسق اصطلاحي ذي صلاحية ميتافيزيقية وشكل رياضي» (نفسه، 173).

مهما يكن، فإذا ثبت أن **المعرفة دون افتراضات مسبقة** هي في حد ذاتها لا معنى (أي إذا لم يكن المصطلح «صورة دون افتراض مسبق حول أحداث موضوعية») فكيف نضمن الموضوعية العلمية دون السقوط في النزعة النسبوية المطلقة (relativisme absolu) لبعض المؤرخين.

ب - بناء النموذج المثالي

تتطلب علوم الثقافة» بناء مصطلحات» خاصة بها لحل مفارقة السببية التاريخية لظاهرة متفردة، وفي هذا الصدد يقترح فيبر مفهوم» **النمط المثالي**» الذي بفضله وفي إطار علم إيمبريقي يجب على **الإجراء الدوغمائي** بنوع يقترب منه وفرق خصوصي أن يتنحى أمام **التركيب التجريدي**، وبالتالي أن يعتمد تعريفا يسمى **توليدي** (génétique) لمحتوى مصطلح (مثل مصطلح **الحضارة الرأسمالية**، وقطاع **الاقتصاد الحضري**، وغيرها).

«نحصل على النمط المثالي بتكثيف أحادي الجانب **لوجهة نظر** أو **عدّة**

أوجه نظر، وتسلسل عدة ظواهر معطاة **بصفة معزولة**، منتشرة ومستثيرة، نجدها تارة بأعداد كبيرة وتارة بأعداد صغيرة وتارة لا وجود لها على الإطلاق، نرتبها حسب مختلف وجهات النظر ومختارة بصفة أحادية الجانب لتشكيل **لوحة فكرية** متجانسة، لا توجد في أيما كان لوحة تماثله في نقاوتها الاصطلاحية: إنها **طوباوية**. وبالنتيجة يكون من مهام العمل التاريخي تحديد في كل حالة خاصة مدى اقتراب الواقع أو ابتعادِه عن هذه اللوحة المثالية، وإلى أي مدى مثلا يضفي بالمعنى الاصطلاحي ميزة» الاقتصاد الحضري» على الظروف الاقتصادية لمدينة معينة» (نفسه، 181). ويكون المصطلح **توليديا** من حيث أنه إدراك دلالات هامة في اختيار من بين خصوصيات متعددة.

وبإحالة المعطى الإمبريقي بهذه الطريقة إلى **حالة مثالية قصوى** وليس **إلى معدل**، يتجنب الباحث **الحكم المسبق ذو نزوع طبيعاني** (préjugé naturaliste) الذي يعتبر الفكرة واقعا ليستخرج مسارات غالبا ما تبقى على حالة ضمنية في تشعب الواقع، لكن لعل هذا البناء العقلاني، وهذه طوباوية، كان مَثَلا تاريخيا للفكر العملي والنظري السائد في تلك الحقبة، فيجب دائما أن نميز جيدا هذه الفكرة التي تحكم البشر على أنها ما ينبغي أن يكون (devoir-être) أو بصفتها نموذجا، عن النمط المثالي الذي يرسمه العالِم تجريديا إنطلاقا من عناصر تاريخية حقيقة؛ فمسيحية القرون الوسطى، تشكل لوحة صافية لا يمكن خلطها بـ» فوضى العلاقات الفكرية والأحاسيس المتنوعة بصفة غير متناهية والمتناقضة على أعلى مستوى» رغم وزن الكنيسة في فرض وحدتها. بالمقابل، كلما سادت أفكار واضحة في حقبة زمنية معينة كلما سهل بناء النمط المثالي المناسب لها: الكالفينية وتصورها للقدرية مثلا (انظر في ما يلي 3,2. مثال تطبيقي عن الطريقة في كتاب *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*).

إن «النمط المثالي عبارة عن لوحة فكر، فهو ليس بواقع تاريخي ولا واقع حقيقي بصفة خاصة» (نفسه، 185) بتجاهل هذه الحقيقة يخاطر الباحث بالحكم على الواقع، وبتقييمه على أساس مُثلِه الخاصة، والانزلاق من النمط المثالي بالمعنى المنطقي نحو الحس العملي بصفته تقدير مُثَمِن،

أو كذلك الانزلاق من **العلاقة بالقيّم** الضرورية في الطريقة العلمية، إلى **الحكم حسب قيّم**، إلى التأويل القييمي (انظر 6,2.: **الفلسفة السوسيولوجية : صراع القيّم**).

يعيد فيبر من هذا المنظور تأويل الماركسية وقوانين التطور التاريخي : فهي مثل النمط المثالي «ذات أهمية كشفية عالية، بل فريدة» (نفسه، 200) ولكنها خطيرة جدا إذا ما حوَّلْناها إلى قوى فاعلة.

في الختام يؤكد فيبر على هشاشة الحوصلات العلمية، لأنه لا يرى وجودا لمصطلح تاريخي نهائي «في علوم الثقافة البشرية فبناء المصطلحات تحدده كيفية طرح المشاكل المتغيرة بدورها بتغيير محتوى الحضارة نفسه» (نفسه، 203).

3 - مثال تطبيقي عن الطريقة :

كتاب *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905)

أ - حركة العقلنة

توضح هذه المحاولة في سوسيولوجيا الدين والاقتصاد بقوّة هذه المتطلبات المنهجية، ومن هذا المنطلق يتساءل فيبر قائلا : «بأي تسلسل ظروف يجب ربط ظهور في الحضارة الغربية وليس في غيرها ظواهر ثقافية التي - على الأقل نود اعتقاد ذلك - اتخذت دلالة وقيمة كونيتين» (Max. Weber, 1967,11).

نستدل على ذلك بذكر **العِلم** (الكيمياء العقلانية مثلا) **والفن** (الموسيقى العقلانية بفضل التناغم) والاستعمال العقلاني **للطباعة**، **والدولة** بإدارتها العقلانية القائمة على «تنظيم البيروقراطيين المختصين والأكفاء»، وعلى **الرأسمالية** بتنظيمها العقلاني للعمل الحر (صوريا) والتناقض الحديث بين المقاول الكبير والأجير الحر ذلك «التناقض الطبقي بين البرجوازية والبروليتاريا».

يتطابق ميلاد الطبقة البرجوازية الغربية مع الاستعمال التقني للمعرفة

العلمية بفضل بنية خصوصية ألا وهي البنية العقلانية للقانون والإدارة، ولكن ما أصل هذا الشكل العقلاني الخصوصي؟

يفترض فيبر أن ثمة بعض المعتقدات الدينية وقفت حتما وراء ظهور «ذهنية اقتصادية» وهي بتعبير آخر خاصية «روح شعب» لشكل من الاقتصاد» فيكشف ذلك الترابط بين «روح الحياة الاقتصادية الحديثة» و«الأخلاق العقلانية للبروتستنتية الزاهدة» (نفسه، 24).

ب - الأخلاق البروتستنتية للميول (vocation)

انطلاقا مما عاينه في ألمانيا (على عهده) من حيث أن مساهمة الكاثوليك في حياة الأعمال أقل من البروتستانت (في حين أن مكانتهم كأقلية قد تدفعهم للقيام بالعكس) يربط فيبر «القابلية للعقلانية الاقتصادية الخصوصية جدا» عند البروتستانت بمعتقداتهم الدينية، فافترض مسبقا وجود قرابة عميقة بين «عزوفهم الزاهد عن خيرات العالم» ومشاركتهم الرأسمالية في حياة الأعمال، بعدما استنتج أن الطابع المميز للكنيسة والفِرق البروتستنتية مرده «حس الأعمال القوي **الممزوج** بوَرَع يطغى ويهيمن على الحياة كلها» (نفسه، 40)، وهو أمر ينطبق بصفة خاصة على الكالفينية، ومن ثمة يؤسس فيبر لمصطلح **الذهنية الرأسمالية** باعتبارها **فردا تاريخيا**، «مركب علاقات حاضرة في الواقع التاريخي» مجتمِعة «بموجب دلالتها الثقافية في كلٍ اصطلاحي» إنه باختصار **نمط مثالي**. وتبقى وجهة النظر هذه غير كاملة إذ تُبرِز آراء بمميزات أساسية أخرى تناقض رأي فيبر، ولكن من أجل الهدف المتوخى - تفسير الطابع العقلاني للاقتصاد الرأسمالي- يبدو هذا الرأي أكثر ملائمة. «الحصول على المال، مزيد من المال مع العزوف عن الملذات العفوية للحياة» (نفسه، 51) تلك هي الروح المميزة للذهنية المتقشفة الرأسمالية كما تبدو في الوثائق حيث أضحى اكتساب المال «**توجه وحرفة** » (العبارة ترجمة للفظة الألمانية *beruf*). لا يمكن اعتبار هذه الأخلاق نتيجة بسيطة للرأسمالية كما اعتقد سومبار، أو **انعكاسا للظروف المادية على البنية الفوقية الفكرية** (نفسه، 79) ولكنها مظهر لشكل من العقلانية الخصوصية مكّن بطريقة مفارقة «لانتشار رأسمالية غربية بمثابة ابتغاء عقلاني نظامي

للربح» وبطريقة مغايرة نقول بأن أخلاق الميل لم تكن ترمي إلى تأسيس اقتصاد رأسمالي ولكنها تمثل في هذا الصدد عنصرا غير عقلاني.

أدى من قبل رفض لوثر (Luther) إلى الفصل بين الحياة القرنية والحياة الرهبانية إلى اعتبار ميل كل إنسان تحقيقا للواجبات المهنية على الأرض (مع نزعة محافظة ضمنيا : على الفرد أن يبقى في المهنة حيث وضعه الرب).

ج - الفِرَقُ البروتستنتية وفك السحر (désenchantement) عن العالم

يبدو وأن الفِرق البروتستانتية بعد إصلاحها، والكالفينيةِ برفضها فكرة الكنيسة الضامنة للخلاص هي التي أسرعت بمسار **عَقلَنَة** العالم على أساس أن كل فرد يرى نفسه بمفرده أمام الرب الذي اختار منذ الأزل أن يمنحه الخلاص أو يحرمه منه (الإيمان بقضاء الله الأبدي). ومن هذا المنطلق يمكن للطاقات المتحررة أن تتحول إلى مجهود لعقلنة العالم إجلالا لعظمة الرب، زد على ذلك كيف يمكننا في هذا الإطار أن نتأكد من الاصطفاء؟ سيكون **النجاح في الحياة**، المادية خاصة، علامة على اصطفاء المؤمن، وبناءا على ذلك تكون العقلانية الاقتصادية والسياسية للكالفينية بمثابة بحث **فائدة دينية**.

إذا كانت **التَقَوية** (piétisme) الأوروبية **والميتودية** (méthodisme) الأنجلوساكسونية تُظهر أيضا نفس التوجهات نحو عقلانية أخلاقية، فإن **الفِرَق المَعمَدانِية** (baptistes) على عكس ذلك واصلت إلى أقصى حد حركة **فك السحر الديني** عن العالَم، تلازمها في ذلك ممارسة تقشفية عقلانية تدمج النشاط المهني على شكل ميل .

وعليه تصبح الصلة بين الطَهورية (puritanisme) والذهنية الرأسمالية بديهية إذ كما يقول فيبر «وقف التقشف البروتستانتي الفاعل داخل العالَم بفعالية قوية في وجه **التمتع** التلقائي بالخيرات، فكبح **الاستهلاك** خاصة الأشياء النفيسة، فكان أثره السيكولوجي **تخليص حب التملك** من الممنوعات الأخلاقية التقليدية، وَكَسْر القيود التي كانت تعرقل نزعة مماثلة

في الكسب، ليس بإقرار قانونيتها فحسب، بل أيضا (...) باعتبارها إرادة ربانية» (نفسه، 234) ومن هذا الواقع نشأت روح برجوازية خاصة تعتبر المهنة ميلا.

انبثقت الحضارة الحديثة بصفتها سلوك عقلاني عن الفكر التقشفي المسيحي ولكن ضاع الأساس الديني ومن ثمة أمّنت القاعدة الآلية البدال (relais) : أراد ألطهوري (puritain) أن يكون إنسانا كادا بينما نحن مجبرون على أن نكون كذلك.

يُبَين مقال فيبر حول **الفرق البروتستانتية والذهنية الرأسمالية** (1906) كيف يشكل الانتماء إلى فرقة طهورية في أمريكا دليلا على سمعة ورَهن على نجاح مهني، وهو ما يوضح حب الأمريكان للفرق أو الجمعيات الطائفية، فالانتماء إلى هذه التجمعات دليل الاصطفاء (رباني أو لائكي).

في الختام، إذا كبحت الجماعات المهنية بصفتها ناطقا باسم العقلانية البرجوازية الفردانية، فإن «النمط المعيشي الميتودي (méthodiste) للفرق المتقشفة هو الوحيد الذي كان بمقدرته منح الشرعية، بتغيير شكلها، للدوافع الاقتصادية "الفردانية" المميزة الروحية (ethos) الرأسمالية البورجوازية للعصور الحديثة» (نفسه، 292-293)

يبقى استخلاص النتائج المنهجية لهذه المقاربة القائمة على تأويل المعنى.

4 - السوسيولوجيا الفهمية

بينما كان فيبر يتوخى مساهمة في مؤلف كبير حول الاقتصاد الاجتماعي حيث يدرس «تنظيم وقوى المجتمع في علاقاتها بالاقتصاد» شعر بحاجة إلى استباق هذا العمل ببحث صارم حول المقولات السوسيولوجية، وهو الجزء الوحيد من كتابه *Economie* et *société* الصادر قبل وفاته حيث تناول المصطلحات الأساسية، ثم المقولات السوسيولوجية الأساسية للاقتصاد، محللا في الأخير المراتب والطبقات، لكنه في الحقيقة لم يقم سوى بتبسيط أحد أعماله السابقة الذي أفرز المقال الشهير لسنة 1913.

أ - السوسيولوجيا تأويل للمعنى

حاول مقال سنة 1913 الموسوم *Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive* إيجاد حل لصعوبات سوسيولوجية مؤسَسَة على تأويل النشاط البشري. بالفعل تتميز السلوكات البشرية، حسب فيبر، بقابليتها **للتأويل بطريقة مفهومة** بدرجة معينة من البداهة لكنها غير كافية بذاتها إذ «لا بد من مراقبتها دائما بالمناهج الأخرى ذات المنحى ألسببي» لتصبح تفسيرا فَهميا مقبولا (Max Weber, 1965, 327)

يشكل هذا السعي بين الفهم والتفسير منبع التعقيد في سوسيولوجية فيبر، إضافة إلى أن التأويل العقلاني بالغاية (التلاؤم المتواطأ بين الوسائل المتمَثلة ذاتيا والغايات المفهومة ذاتيا) له مكانة متميزة بفضل مستوى البداهة العالي الذي يميزه وإن كنا لا نستطيع اختزال جميع الأفعال فيه (الانفعالات، الأحاسيس، المسارات السيكومرضية التي تظهر جزءا كبيرا من اللاعقلانية) فما الذي يفسر هذا الامتياز؟ يجب على السوسيولوجيا الفهمية مثل التاريخ والاقتصاد السياسي (التي تصلح هنا كمعايير) أن تبني مصطلحاتها **بطريقة عقلانية**، وعلى هذا الأساس «يشكل السلوك القابل للتأويل العقلاني في غالب الأحيان النمط المثالي الأكثر ملائمة» (نفسه، 329)

تتخذ هذه السوسيولوجيا موضوعا لها سلوكات لها ثلاث مميزات أساسية وهي:

1 - سلوكات لها علاقات دلالية مع **سلوك الغير** (حسب المعنى الذاتي عند الفاعل)؛

2 - سلوكات مشروطة (خلال تكوينها أو تطورها) بهذه العلاقة الدلالية؛

3 - سلوكات قابلة للتفسير بطريقة فهمية انطلاقا من هذا المعنى المراد ذاتيا (نفسه، 330).

ب - خصوصية السوسيولوجيا

بالمناسبة نفسها لا تختلط السوسيولوجيا لا **بالفيزيولوجيا** ولا

بالسيكولوجيا، فالتفسير لا يعني اشتقاق الفعل من ظروف سيكولوجية مثلا (رغبة متكررة في تلك الحقبة وفي هذا الصدد نذكِّر زيمل في ألمانيا وغبريال طارد في فرنسا) بل من الأجدى اشتقاقه من تطلعات مغذاة بصفة ذاتية (**عقلانية ذاتية في غايتها**) تطلعات من حقنا أن نغذيها من حيث هي تجارب صالحة (**عقلانية موضوعية بصحتها**) الشيء الذي لا يمنع بتاتا العلاقات النفسية من أن تصبح عناصر في تسلسل سببي.

من جهة أخرى، ستتميز السوسيولوجيا عن **القانون** من حيث أنها تعتبر الفرد **معزولا** ونشاطه (بالمميزات الثلاث المذكورة أعلاه) بمثابة وحدة أساسية: تعتبر مصطلحات **الدولة**، **والجمعية**، **والإقطاع** بمثابة أشكال تعاون، «مختزَلة في نشاط مفهوم، أي دون استثناء، في نشاطات أفراد معزولين يشاركون فيه (التعاون) » بينما يتناول علم القانون الدولة باعتبارها **شخصية قانونية** لأنه يبحث عن التأويل **الموضوعي** لمعنى، وعلى العكس من ذلك، إذا كانت السوسيولوجيا تتخذ القانون موضوعا، فاهتمامها سينصب على المعنى **الذاتي** الذي يعطيه الأفراد للقضايا القانونية (نفسه، 345).

ج - صعوبة وهشاشة التفسير السوسيولوجي

يلخِّص فيبر في الفصل الأول من كتاب *Economie et société* الموسوم *Les concepts fondamentaux de la sociologie* هذه المجموعة من المفاهيم في قوله: «نسمي سوسيولوجيا (...) علم يقترح فهما بتأويل النشاط الاجتماعي والتفسير السببي لسيره ومُخَلَّفَاتِه. يدُلُّ «النشاط» على سلوك بشري (...) حين وإذا يعطيه الفاعل أو الفاعلون **معنا** ذاتيا. ونقصد بالنشاط «الاجتماعي» النشاط المتعلق بالمعنى الذي يستهدفه الفاعل أو الفاعلون بسلوك **الآخر** تجاهه» (M. Weber, 1971, 4).

يعود فيبر إلى صعوبة التفسير السوسيولوجي بصفته تأويلا لفهم المجموع الدال لنشاط ما سواء على شكل حالة خاصة أو على شكل معدل (moyenne) أو على شكل نمط مثالي، ولكن يبقى هذا التأويل دائما فرضية سببية ذلك أن:

1 - الفاعل قد لا يستطع استيعاء المعنى المستهدف؛

2 - يمكن تأويل النشاط نفسه بصيغ مختلفة؛

3 - قد تختلف ردود أفعال الفاعلين أمام نفس الوضعية،

فغالبا ما يتطلب الإسناد ألسببي اللجوء إلى «التجربة الذهنية» المتمثلة في تصور المتتالية الممكنة للعناصر المتفردة لسلسلة الدوافع وبالتالي المجرى المحتمل للأشياء (نفسه، 9)، فما عسى كان يحدث لو انتصر الفرس في معركة مارطون مثلا ؟

رغم الاهتمام الدائم للسوسيولوجيا بأشخاص متفردين، إلا أنه بإمكان هذا الاختصاص أن يأخذ بعين الاعتبار الأشكال الجماعية للفكر نظرا لأن هذه «البنى الجماعية» تشكل «تمثلات عائمة في عقول أناس حقيقيين (...) يوجهون بفضلها نشاطاتهم» (نفسه، 12-13). تتعارض أصالة السوسيولوجيا الفهمية مع السوسيولوجيا العضوية (سوسيولوجية شافل مثلا) التي تحبذ الدراسة الوظيفية للأجزاء في الكل وما ذلك سوى عمل أولي عند فيبر، ويبقى ثمن فهم سلوك الأفراد المتفرد غاليا يتمثل في الطابع الافتراضي والجزئي للنتائج.

في الأخير تتميز السوسيولوجيا عن التاريخ لأنها «تبني مصطلحات **الأنماط** وتبحث عن قوانين **عامة** للصيرورة» بينما التاريخ «موضوعه التحليل والإسناد ألسببي لأفعال وبنى وشخصيات **فردية** هامة من الناحية **الثقافية** » (نفسه، 17) ويبقى هذا التمييز هشا وخارج المصطلحات الأساسية، لأننا لا نفرق بين الأعمال التاريخية والأعمال السوسيولوجية عند فيبر.

د - المصطلحات السوسيولوجية الأساسية

يتخذ **النشاط الاجتماعي** كما تم تعريفه أعلاه أربعة أشكال أساسية حسب كيفية تحديده بطريقة:

1 - **عقلانية بغايتها**، حيث تشكل تطلعات الفرد وسائل لبلوغ الغايات بطريقة عقلانية،

2 - **عقلانية بقيمتها**، قائمة على الاعتقاد في القيمة الحيثية اللامشروطة لسلوك ما،

3 - **عاطفية** وانفعالية بصفة خاصة،

4 - **تقليدية** (من خلال العرف)

في جهة أخرى يمكن أن يمزج نشاط واحد بين العديد من هذه الأنماط (نفسه، 22).

تدل عبارة **العلاقة الاجتماعية** عند فيبر على مجموعة نشاطات متبادلة «سلوك عدة أفراد ينتظم بعضه مع بعض ويوجه من خلال محتواه الدال»، فهي تمثل (العلاقة الاجتماعية) أساسا «**احتمالا** معينا لنتصرف اجتماعيا بصيغة (بصفة دالة) معَبَر عنها» (نفسه) ومثال ذلك الصراع، والصداقة، والمنافسة ولكن أيضا الدولة، والكنيسة، والزواج، وما إلى ذلك (نفسه، 24).

تمثل **العادة والعرف والمصلحة المتبادلة** ثلاثة **أنماط منتظمة** للنشاط الاجتماعي، وفي ما وراء انتظامها يمكن للنشاطات، ولكن أيضا العلاقات الاجتماعية بصفة خاصة، أن تتوجه «حسب تمثل **لنظام مشروع**» فتظهر المبادئ الموجهة للفعل **إلزامية**، قيمة واجبة، مما يزيد في **الاحتمال** أن تحدث الأشياء هكذا، وبالتالي يمكن التمييز بين أنواع من النظم المشروعة تبعا لما توفره من ضمانات، كالمعاهدة والقانون.

يمكن تأسيس صحة النظام الشرعي ذاتها بثلاثة صيغ:

1 - حسب **التقليد**،

2 - حسب **المعتقد**،

- إما أن يكون عاطفيا (الوحي، النموذجية)
- وإما أن يكون عقلانيا (القيمة)

3 - حسب **الشرعية**،

- إما أن تكون بالوفاق (entente)،
- أو تكون بالامتياز (octroi).

يستعمل الفصل الثالث من كتاب *Economie et société* الموسوم *Les types de domination* هذه المصطلحات كمدخل لسوسيولوجيا الهيمنة والقانون. يجب أن نفهم بعبارة **الهيمنة** «إمكانية وجود أشخاص يقبلون الطاعة» (نفسه، 56) وتستند شرعية الهيمنة إلى ثلاثة أنماط مثالية أساسية:

1 - **نمط شرعي أو قانوني** تكتسي صلاحيته طابعا عقلانيا؛

2 - **نمط تقليدي** مؤسس على الاعتقاد في قداسة التقاليد،

3 - **نمط الكاريزما** الذي يقتضي الخضوع للمقدس، للبطولي، وللمثالي. (نفسه، 222)

والطاعة في الحالة الأولى واجبة **لنظام غير مشخص**، موضوعي، ومحدد بصفة شرعية (الشرعية الصورية) وفي النمط الثاني تكون الطاعة لشخص بيده سلطة والمعيَّن تقليديا (الاحترام) وتكون في النمط الثالث **للقائد** (الثقة الشخصية) (نفسه، 222).

بالإضافة إلى ذلك يستنبط فيبر **نمط الهيمنة الشرعية الخالصة** وهو **التوجيه الإداري البيروقراطي**، يسيِّره موظفون فرادى، وهو نمط خاص بالمجتمع الغربي الذي عاصره يشكل هيمنة بثلاث مميزات: مساواة، وسلطة أصحاب المال، والطابع غير المشخص، الذي يحدد «واجبات الوظيفة الموضوعية» الفعل وليست الطاعة (تعسفية في نهاية المطاف) لشخص كما هو الحال في الهيمنة التقليدية (نفسه، 226).

كما تستحيل على هيمنة الكاريزما، التي تتطلب شخصية متميزة بصفة استثنائية، الاستدامة إذ تتحول دائما إلى الأنماط الأخرى سواء بالتقليد أو بالعقلنة وعندئذ نتحدث عن «رتابة الكاريزما».

5 - الفلسفة السوسيولوجية: صراع القِيَم

اكتفينا في هذا العرض حول ماكس فيبر بالمحتوى السوسيولوجي البحت لإنجاز يتجاوز دائما هذا الإطار ربما لنقيس جيدا الطابع **ألعارِضي** (transversal) لهذا الفكر، وعليه نتساءل هل من الضروري الآن إثارة ذلك

الخط الموجه المجَدَد باستمرار والمعاش بصفة مأساوية. حاول فيبر الدفاع عن وضعية حساسة جدا إذ كيف نقول بعدم وجود علم الثقافة دون **علاقة بالقيَم** هذا من جهة، ومن جهة أخرى نحرم العالِم الأخذ **بالحكم القيمي** لاحترام «الحياد الأكسيولوجي».

لم يتوان فيبر في تفسير هذه المفارقة التي تضمنتها ثلاثة من أعماله بصفة خاصة وهي *L'essai sur le sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiques* (1917) الذي يعود جزؤه الأساسي إلى سنة 1913، وإلى مناظرات في هذا الموضوع في أوساط جمعية السياسة الاجتماعية، ثم المحاضرتين في سنة 1919 المترجمتين تحت عنوان *Le métier et la vocation du savant* و*Le métier et la vocation d'homme politique*.

أ - رفض النبوة الأستاذية

قامت باكورة التأليف الأولى ضد أولائك الأساتذة الذين يتقمصون دور الأنبياء في دروسهم حين يُرَخِصون لأنفسهم إصدار أحكام قيمِيَة، فكان السؤال على النحو التالي: هل يجب القيام بتقييم عملي في الجامعة كما ظن ذلك المؤرخ شمولر (نقول اليوم هل يمكن ممارسة السياسة في الجامعة) والحالة هذه، يُعتبر ذلك تجاهلا للتمييز الرئيسي بين معاينة الوقائع الإمبريقية بمصطلحاتها التقييمية دائما بمعنى **العلاقة بالقيَم**، والمواقف الخاصة التقيِمِية للأستاذ الذي يصدر حكما قيْمِيا على الوقائع (M. Weber, 1965, 417). في هذا الصدد نذَكِّر أن **العلاقة بالقيَم** تتمثل في «تأويل فلسفي **للمصلحة** العلمية بصفة خاصة تحكم انتقاء وبناء موضوع بحث إمبريقي» (نفسه، 434) وفي هذه الحالة لا يتعلق الأمر بحكم قيمي، إذ يمكننا الذهاب إلى أبعد من ذلك بتوسيع مختلف المواقف الدالة **الممكنة** المتخذة أمام ظاهرة معينة، وهذا التأويل الأكسيولوجي ذاته لا يكون أبدا **تقييما عمليا**، **أي حكم قيمي** على الظاهرة (انظر 1,2,2. أعلاه)

ب - تناقض القيَم

حتى وإن اقتبس فيبر مفهوم **العلاقة بالقيَم** عن ريكارت، فهو مع ذلك

لا ينساق وراءه في محاولة بناء **نسق اصطلاحي للقيم** يدرجها في كل منسجم، فبالنسبة له «تتشعب التقييمات النهائية مبدئيا بصفة لا تقبل التبسيط»، وبالتالي ليست قيَّم السياسة قيَّما أخلاقية. هكذا يواجه البحث عن العدالة في ميدان السياسة الاجتماعية المشكلة نفسها ألا وهي التعارض الأزلي للحِكَم الأخلاقية (انظر التعارض بين **أخلاق الاقتناع** التي لا تهتم بنتائج الأفعال **وأخلاق المسؤولية** التي تتبع طريقة معاكسة مثلا) لكن التعارض لا يعني النسبية لأنه يمكننا مناقشة التقييمات العملية ذاتها وذلك بصفة علميةبتحليل مختلف المواقف الدالة والممكنة المتخذة تجاه ظاهرة معينة.

مع ذلك، لا يستطيع أي علم البرهنة على ما يجب أن يكون، فعلى كل واحد أن يحل شخصيا التقييمات النهائية (نفسه، 436) إذ لا يسمح إظهار تطور أو «توجهات نحو التوسع» مثلا سوى معرفة الوسائل المحتملة جدا والأكثر ملائمة في حالة ما إذا كانت المواقف المتخذة معطاة، ولكن العلم لا يمكنه أبدا استنباط المواقف المُتَخَذَة ذاتها. وبالنتيجة هل يستحيل **التقييم** العلمي لأسلوب الفن الغوطي (gothique) مثلا بالنظر للأسلوب الروماني (نفسه، 446) ومعناه أن نبرهن على أن أحدهما أرقى من الآخر.

ج - ميل العالِم وميل الرجل السياسي

يساهم العالِم في تحديد مصير عصرنا المتميز بالعقلانية، بعقلنة العالَم وتخليصه من السحر (M. Weber, 1963, 96) حيث يندرج التقدم العلمي والاتجاه نحو التخصص في هذه الحركة الواسعة قوامها الاعتقاد في إمكانية التحكم في العالَم بفضل التقنية، وتبقى قيمة هذه المعرفة في حد ذاتها غير قابلة للبرهنة، إذ لا يمكننا الخلط بين تأسيس الأحداث ومسألة قيمة الثقافة.

تكون النتيجة العملية لما تَقَدَّم هي ضرورة إبعاد السياسة عن الجامعة لأن وضع الطالب لا يسمح له بالإجابة خاصة وأن نظام القيَّم يخضع لصراع أساسي مرموز له **بصراع الآلهة**. يستطيع العِلم تحديد الوسائل الضرورية إذا كانت الغاية محددة، ولكنه عاجز عن استنباط الغاية، فهو لا يوفر علاقة

مُعرَّفة ومناهج فكر فحسب، بل أيضا عنصر توضيح: إذا ما طُرِحت قيمة ما حينها تصبح وضعية معينة ضرورية مما يسمح بتوسيع **أخلاق المسؤولية.**

تختلف الوضعية في ميدان السياسة، أي «علاقة هيمنة الإنسان على الإنسان المؤسسَةِ على وسيلة العنف الشرعي» (Max Weber, 1963, 101) كما رأينا ذلك في البداية، تقوم هذه السلطة (autorité) إما على التقليد، أو على جاذبية أناقة شخصية، أو على القانون (نفسه، 102). لكن رغم تطور الدولة الحديثة في اتجاه يحوِل السياسة إلى مؤسسة عقلانية بالتأكيد على النمط الثالث (المكانة القانونية (statut légal) للإنسان السياسي والكفاءة) إلا أن تناقض القِّيم يبقى قائما لا يقبل الوصف، إذ لا يقدر أي عِلم أن يقرر ما إذا كان يجب التوجيه حسب **إيتيقية المسؤولية** (éthique de la responsabilité) أو حسب **إيتيقية القناعة** (éthique de la conviction) لأنه من واجب الإنسان السياسي مواجهة الطابع المأساوي «للمفارقة الإتيقية».

خاتمة

من خلال الجوانب المتعددة لفكر معقَّد، يمكن الإشارة إلى بعض التوجهات الكبرى في سوسيولوجية فيبر وهي:

1 - التأكيد الأساسي على **طريقة خاصة بعلوم الثقافة** وبالتالي بالسوسيولوجيا مثلما هو الحال بالنسبة لعلوم الطبيعة وحتميتها، ويبقى التفسير ألسببي خاضعا دوما لفهم قبلي لمعنى النشاط الاجتماعي؛

2 - الطابع ألعارِضي للسوسيولوجيا المغذاة بالمقاربة التاريخية (تاريخ الأديان، تاريخ الاقتصاد) والتي تَعَذَّر عليها الابتعاد عن العلوم المجاورة التي تستعمل مِثلها النمط المثالي كوسيلة معرفية؛

3 - التأكيد على «**الطريقة التفريدية**» (méthode individualisante)؛

4 - الامتياز الذي يوليه **للعقلانية بحسب الغاية**، وقد يعود هذا الامتياز إلى تصور ذي نزعة إقتصادية في المقاربة السوسيولوجية،

5 - التمايزات **الإبستمولوجية** الذكية عند فيبر ورفضه القوي العمل بالأحكام

القيمية في العلوم وكذا جوهرية الانتظامات الاجتماعية (régularités sociales)، وأخيرا التأكيد على أن الطابع الافتراضي والضعيف للاستنتاجات العلمية لم يسهم أبدا في قيام مدرسة، ولكن ذلك لا يعني أن تأثيره لم يكن كبيرا. ومن ثمة ربما قد اجتذب علماء الاجتماع الذين يميلون إلى الفلسفة التاريخية (مثل ريمون آرون) أو انسياقهم وراء الطابع المجدد لسوسيولوجيته الدينية (تندرج محاولة بيار بورديو (Pierre Bourdieu) في هذا المنظور، انظر الفصل 10).

ثالثاً: إميل دوركايم والمدرسة السوسيولوجية الفرنسية

1 - المسار وأهم الأعمال

تابع دوركايم (1858-1927) دروس الفيلسوف بوترو (E. Boutroux) (1845-1921) والمؤرخ فوستال دو كولانج (1830-1889) في المدرسة النظامية (Ecole normale) توّجت بحصوله على شهادة التبريز في الفلسفة سنة 1882 ويصبح أستاذا للتعليم الثانوي. دفعه الاهتمام بالعلوم الاجتماعية إلى الإقامة في ألمانيا ما بين سنتي 1885 و1886 وعلى إثر ذلك نشر مقالات في هذا الموضوع في *revue philosophique*. في سنة 1887 شغل منصب أستاذ ألبيداغوجيا والعلوم الاجتماعية في كلية بوردو وبذلك يعتبر أول مُدَرِس السوسيولوجيا في إطار جامعي في فرنسا.

صدر عن دوركايم أطروحة دكتوراه الموسومة *De la division du travail social* سنة 1893، حيث يعرض فكرة مركزية حول تطور المجتمعات مفادها أن المجتمعات تنتقل تدريجيا تحت تأثير تقدم تقسيم العمل من التضامن الآلي (الرابطة الاجتماعية مؤسسة على تماثل الأفراد، يمتص الوعي الجماعي وعي كل فرد) إلى التضامن العضوي (يصبح الرابط تعاقديا فيتحرر وعي الأفراد وتنتشر الفردانية). يحاول هذا العمل المغذى بمراجع تاريخية وفيرة تجاوز النزعة التطورية الوضعية لسان سيمون وأغست كونت المطبوعة بالنفعية ذات النزعة الاقتصادية والفردانية الإرادية (individualisme volontariste).

تكتسي طريقة دوركايم طابعا نسقيا في كتابه *Les règles de la méthode sociologique* (1894-1895) وهي قواعد استنبطها مسبقا في إطار الدروس التي ألقاها وطبقها في العمل السابق فاتهم بالمادية لرغبته في دراسة الأحداث الاجتماعية باعتبارها أشياء.

ساهم بدءا من سنة 1896 في تشكيل فريق عمل بمعية سليستان بوغلي (C. Bouglé) (1870-1940) وبول فوكوني (P. Fauconnet) (1874-1938) وهنري هوبير (H. Hubert) (1872-1927) ومارسيل موس (1872-1950) وسيميان (1873-1935) للقيام بجرد منظم للأعمال التي تهم السوسيولوجيا ونشر ما أُنجِز منها، فأدّت المجلة الغرض وظهرت بانتظام من سنة 1898 إلى غاية سنة 1912.

في سنة 1897 تضمنت الدراسة السوسيولوجية الموسومة *Le suicide: étude de sociologie* تطبيقا لقواعد الطريقة في تحليل مشكلة مثالية تتمثل في تفسير تطور معدلات الانتحار، حيث يبحث دوركايم مختلف النظريات المقترحة رافضا التفسيرات البيولوجية، والتفسيرات السيكولوجية، وبالأخص نظريات سوسيولوجيا الإجرام الإيطالية، ومؤكدا على المتغيرات السوسيولوجية (الجنس، الحالة العائلية، الديانة، وغيرها) ومصنفا أشكال الانتحار المختلفة (الأناني، الغيري، الآنومي).

في الحقبة نفسها، بدأ دوركايم أبحاثه حول الدين، وأسس المؤلفان *La prohibition de l'inceste et ses origines* الصادر سنة 1898 و*De la définition des phénomènes religieux* الصادر سنة 1899 لعمل كبير نَشره سنة 1912 الموسوم *Les formes élémentaires de la vie religieuse* يبحث فيه طبيعة الظواهر الدينية انطلاقا من الشكل الأكثر بدائية، وهو الطوطمية الأسترالية لتفسير الأصل الجماعي للحياة الدينية والمعارف.

موازاة مع هذا العمل، تابع مسيرته الجامعية فشغل كرسي ماجستير في بوردو (1896)، ثم أستاذ علم التربية بجامعة السوربون حيث حصل على كرسي تدريس سنة 1906، الذي أصبحت تسميته علم التربية والسوسيولوجيا. ومن بين ما تناول تعليمه موضوع العائلة، وفيزياء العادات

الأخلاقية، والقانون، والاشتراكية، والأخلاق المهنية، والبيداغوجيا، والتربية الأخلاقية، والتطور البيداغوجي في فرنسا.

2 - الأخلاق: المشكلة المركزية في السوسيولوجيا

حتى نفهم منطلق فكر متنوع جدا يجب التذكير بالجو الفكري الذي ساد في حقبة تميَّزت بحدّة المسألة الاجتماعية حيث يتساءل المفكرون المحافظون مثلهم مثل الليبراليون والثوريون عن الحلول الضرورية لحل الصعوبات الاجتماعية الخطيرة التي أفرزتها التحولات العميقة المتصلة بالتصنيع من أهمية متزايدة للدائرة الاقتصادية، وتنامي البروليتاريا العمالية، وتزايد حدَّة الصراع الطبقي، فتفجر عنها تعدد النظريات الاشتراكية المستعينة بالعلوم الاجتماعية الفتية. عاصر دوركايم جان جوريس (Jean Jaurès) وجول غيسد (Jules Guesde) فأراد أن يكون في قلب النقاش.

انطلاقا من سنة 1895، شرع في درس حول تاريخ الاشتراكية الذي لم يكتمل وتوقف عند السانسيمونية، فبعدما كان ينظر للتساؤل بصفة بدائية في العلاقة بين الفردانية والاشتراكية، ثم بين الفرد والمجتمع، تحوَّل تدريجيا بصفة عامة عن إمكانية الدراسة العلمية للظواهر الاجتماعية، وقبِل التفكير في حل المشاكل التي تطرحها الاشتراكية ولذا يجب بناء علم جديد ألا وهو السوسيولوجيا.

يرمي كتاب *De la division du travail social* إلى ذلك وعنه يقول دوركايم «هذا الكتاب هو قبل كل شيء عبارة عن مجهود لمعالجة الظواهر الأخلاقية على طريقة العلوم الطبيعية، ولكن الاستعمال شوّه معنى الكلمة وهذا ليس مقصدنا. إن علماء الأخلاق الذين يستنبطون نظرياتهم، لا من مبدأ مسبق ولكن من بعض المقولات المقتبسة من عِلم أو عدّة علوم وضعية مثل البيولوجيا، والسيكولوجيا، والسوسيولوجيا يصِفون أخلاقهم بالعلمية، وهذه ليست الطريقة التي نود إتباعها، إذ لا نريد استنتاج الأخلاق من العلم ولكننا نود بناء علم الأخلاق وهذا أمر مختلف جدا، فالوقائع الأخلاقية ظواهر مثل الظواهر الأخرى، تتمثل في قواعد فعل متَعَرَف عليها ببعض

المميزات، وبالتالي نستطيع ملاحظتها ووصفها وترتيبها، والبحث عن القوانين التي تفسرها» (1986a, préface à la 1ere édition, XXXVII) .

هكذا منذ أعماله الأولى، يتموقع دوركايم في الإطار الفكري لمحاولات عديدة كانت ترمي إلى تشكيل «أخلاق علمية»، نشير هنا إلى كل من فوندت (W. Wundt) (1832-1920) في ألمانيا الذي ألف على رأس أول مخبر للسيكولوجيا التجريبية كتاب *Ethique* (1866) وإلى رونوفيي (C. Renouvier) (1813-1903) في فرنسا صاحب كتاب *Science de la morale* (1869) وإلى سبنسر في إنجلترا وكتابه الموسوم *Base de la morale évolutionniste* وفي هذا الإطار يدافع دوركايم عن أربع أطروحات هي:

1. يعتبر **التضامن الاجتماعي** منبعا للخُـلُقِيَة (la moralité) وليس بمبدأ متعال.
2. يجب التأكيد على نسق **قواعد** التصرفات (**في شكلها المتبلور** (القانون مثلا) لأن «كل فعل أخلاقي قوامه قاعدة معتمدة» (*D.T.S.: Introduction primitive:* in E. Durkheim, *Textes*, 1975, T2, p 275).
3. من الضروري أن تكون الطريقة **إمبريقية**، تنطلق من دراسة الظواهر الأخلاقية «بمعنى هذا الزخم من القواعد الخاصة التي تحكم التصرف بصفة فعلية» (نفسه، 271) وليس من بعض القواعد العامة. «وعليه فالقواعد الأخلاقية ليست أخلاقية إلا في علاقتها ببعض الظروف التجريبية وبالتالي لن نفهم شيئا عن طبيعة الظواهر الأخلاقية ما لم نحدد بدقة هذه الظروف المرتبطة بها» (نفسه، 273).
4. لا ينحصر هذا العلم الوضعي الخاص بالأفعال الأخلاقية في مصلحة نظرية خالصة و«لكن لا ينجر عن ما نقترحه، دراسة الواقع قبل كل شيء، أن نتخلى على تحسينه، ومن هذا المنطلق نعتبر أن أبحاثنا لا تسترعي ولو ساعة واحدة من العناء ما لم يكن في ذلك مصلحة نظرية (...) وقد يساعدنا العلم على إيجاد الاتجاه الذي يجب أن تأخذه تصرفاتنا وتحديد المثال الذي نقتبله بطريقة غامضة» (E. Durkheim, Préface, 1986a, XXXVIII- XXXIX).

بناء على ذلك نتساءل ما الذي يجعل مثل هذا التطبيق العملي للعِلم

ممكنا؟ كان المراد كشف خلط بين الحكم الواقعي والحكم ألقيمي، خلط استنكره فيبر باستمرار، لأن السوسيولوجيا تسمح أولا بالتمييز بين حالة عادية لمجتمع ما (أو مؤسسة) وحالة مرضية يجب تجنبها، والشيء نفسه في البيولوجيا إذ نميز بين الفيزيولوجيا العادية والفزيولوجيا المرضية. ثم، وبفضل دراسة التغيير الاجتماعي يمكن للعِلم أن يكشف لنا «قانون التغيرات الماضية» حتى «نستبق تلك التي في طور الحدوث» (نفسه، XL).

سيبقى هذا السؤال الأساسي حول الأخلاق المعتبرة من وجهة نظر النزعة الطبيعانية والنظافية (naturaliste et hygiéniste) موضوعا مركزيا في فكر دوركايم يوضح الرابط بين مؤلفات *Division du travail social*، و*Le suicide*، و*Les formes élémentaires de la vie religieuse*، وهو سؤال يندرج في إطار **نزعة وضعية معتدلة** تعيد لصالحها وتتناول من جديد ثلاث تسلسلات تطورية متوازية:

- اتساع دائرة اقتصادية تتزايد **استقلاليتها** توازيا مع تقدُّم تقسيم العمل مع مفارقة فردانية منشودة بجانب تفتح النظريات الاشتراكية،
- ظهور **أزمة اجتماعية** تعتبر بمثابة أزمة قيَّم، وأزمة حضارة، **آنوميا** (*Anomie*)(1) أو مرض اجتماعي يكمن علاجه في بناء علم الأخلاق أي السوسيولوجيا.
- تقدم العقلانية العلمية وتقهقر التدَيُّن القائم على التقليد، وبناء طريقة سوسيولوجية علمية تدفع العِلم إلى الأمام، وفي الوقت ذاته فهم طبيعة الدين وعلاقته بالمعرفة.

---

(1) كلمة ابتدعها الفيلسوف "جان ماري غويو" (Jean marie Guyau)(1854-1888) استعملها لأول مرة في سنة 1887 في مؤلفه *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* للإشارة إلى تفرد (ضروري ومرجو) القواعد الأخلاقية أي غياب قواعد أخلاقية عامة (بالمعنى الكانطي). يعيد دوركايم تناول هذا المعنى ولكن للإشارة إلى «نفي كل أخلاق» (Introduction à la D.T.S. in E. Durkheim, Textes, T. 1, 1975, 282) بمعنى حالة من الاختلال أو الأزمة أو غياب القواعد. وبناء على ذلك سيتحدث كذلك عن تقسيم العمل الآنومي والانتحار الآنومي.

3 - تقسيم العمل وتطور المجتمعات

لم يتنكر دوركايم لمحتوى كتاب *La division du travail social*، الذي يرجع إليه دائما لاحتوائه وقائع قائمة، وليس من المبالغة إذا قلنا أنه يتضمن مجموع مباحثه مثل الاشتراكية، والطريقة، والانتحار، والدين، والتربية، وغيرها.

وعلى غرار علماء اجتماع القرن 19 وبداية القرن 20 (سان سيمون، كونت، ماركس، سبنسر وكذلك فيبر رغم تكذيبه ذلك) حاول دوركايم تأسيس قانون عام لتطور المجتمعات، فيرى في تحليل تقدم تقسيم العمل ونتائجه مقاربة خصبة، ذلك أن تاريخ المجتمعات في نظره يمتاز بالانتقال من التضامن الآلي إلى التضامن العضوي.

أ - من التضامن الآلي إلى التضامن العضوي

طرحت مقدمة الطبعة الأولى لكتاب *La division du travail social* المشكلة بوضوح حيث يقول دوركايم «أما بالنسبة للسؤال مبعث هذا العمل فيتمثل في مسألة العلاقة بين الشخصية الفردية والتضامن الاجتماعي، وكيف يتّجه الفرد نحو استقلالية أكبر وهو في الوقت نفسه أكثر ارتباطا بالمجتمع؟ (. . .) لا يمكن أن ننكر أن هاتين الحركتان المتعارضتين مظهريا متزامنتين في سيرهما (. . .) ويبدو لنا أن ما يشكل حلا لهذا التناقض الجلي هو تحول التضامن الاجتماعي بفعل التقدم المتزايد لتقسيم العمل» (نفسه، XLIII وXLIV).

بعيدة عن أن تكون مقتصرة على العالم الاقتصادي، تطل هذه الحركة أيضا الوظائف السياسية والإدارية والقضائية والفنية والعلمية، حركة تتمثل في تخصص متزايد في تطور الكائنات الحية، وهنا يتبادر مشكل عملي خطير حول طبيعة الروابط بين الأفراد والمجتمع بالتساؤل عن ما إذا كان من الضروري أن يكون الفرد بمثابة كل يحقق اكتفاءه الذاتي أو أنه جزء من الكل، أي عضو؟

مع ذلك لا يظهر الانسجام الاجتماعي إلا من خلال آثاره، عبر الحياة

القانونية بصفة خاصة، وواقع الأمر، وبما أن «القانون يعيد إنتاج الأشكال الأساسية للتضامن الاجتماعي» يكفي تصنيف مختلف أنواع القانون لإيجاد مختلف أنواع التضامن الاجتماعي، خاصة تلك التي ترتبط بتقسيم العمل (نفسه، 28). فالقواعد القانونية نوعان، فإما مؤسسة على عقوبات **قمعية**، وإما قائمة على عقوبات **استردادية** (restitutives) (إعادة الأوضاع إلى ما كانت عليه) ففي المجتمعات حيث يهيمن النوع الأول يوصف التضامن **بالآلي** أو بالتشابه (تشابه كل الأفراد) حيث التخصص ضعيف والطائفة ملتحمة جدا، إنه مثال المجتمعات البدائية أو القديمة. أما في المجتمعات الحديثة فالقانون استردادي يهيمِن بفضل هيئات مختصة وموظفين أكفاء، كما أن الوعي الجماعي ضعيف والتماسك حاصل عن تقسيم العمل، وفي هذه المجتمعات يوصف التضامن **بالعضوي، حيث يرتبط كل واحد** أشد الارتباط بعمل الآخر، ولكن لديه في الوقت نفسه فضاء فعل خاص. والواقع أن التقسيم في حد ذاته يظهر كنتيجة لظروف الحياة الجديدة المتمثلة في اختفاء **البنية المجزِئة** (segmentaire) التي تميِّز المجتمعات البسيطة (مجتمعات مركبة من أجزاء متشابهة) وبفعل تزايد **الحجم والكثافة الاجتماعية (تكثيف الاتصالات)** التي تثير المنافسة والصراع من أجل الحياة والتخصص المتزايد. والشيء نفسه في حالة التطور البيولوجي، فكان الحديث عن **نزعة داروينية اجتماعية** (darwinisme social) لوصف النظرية التي تفسر التنافس الاجتماعي على ضوء الظاهرة البيولوجية المتمثلة في صراع الأنواع، لكن دوركايم نفسه رفض هذا التأويل.

ومجمل القول أن دوركايم يقترح الأطروحات التالية:

1 - تتعلق **مفارقة المجتمعات الحديثة**، حيث أصبح الفرد أكثر استقلالية وهو في ذات الوقت أكثر ارتباطا، ببساطة بنمط التضامن الذي يتطلبه تقسيم العمل إذ بتلاشي التضامن الآلي، يحافظ اختصاص الوظائف على التماسك الاجتماعي عبر التضامن العضوي؛

2 - ليس المجتمع بغريب على الأخلاق ولكن شرطها الضروري، فـ «الإنسان ليس بكائن أخلاقي إلا لأنه يعيش في مجتمع إذ الأخلاقية

(moralité) تضامن مع مجموعة، أخلاقية تتغير مثلما يتغير هذا التضامن» (نفسه، 374).

3 - يشكل تقسيم العمل **قاعدة النظام الأخلاقي** في مجتمعاتنا وهو منبع التضامن الاجتماعي، فواجب الإنسان يتمثل إذاً في القيام بوظيفة.

ب - الأزمة الاجتماعية وآنوميا المجتمعات الحديثة

في القفزة ذاتها، اكتشف دوركايم أسباب الأزمة الاجتماعية التي عرفتها المجتمعات الصناعية التي عاصرها، ولم يتهم عكس الانتقادات المحافظة التقدم ولا التصنيع ولا المَكنَنَة أو صراع الطبقات بهدم التضامن التقليدي، الذي اختفي في نظره بسبب التحولات المورفولوجية (تزايد الحجم والكثافة الاجتماعية) فانضم بذلك إلى صف سان سيمون (المعجب به) وأغست كونت، الذي اعتبره أول من رأى أن تقسيم العمل لا يختزل في ظاهرة اقتصادية خالصة ولكنه «يشكل أساسا التضامن الاجتماعي».

وعلى هذا الأساس يمكن تفسير الأزمة الاجتماعية بأسباب عدّة منها:

1 - في بادئ الأمر **التطور الأخلاقي** نفسه، إذ يمكن أن تؤدي الفردانية التي أفرزها الشكل الجديد للتضامن إلى شتى أنواع الاختلال الوظيفي أو الأشكال المَرَضية، والشيء نفسه بالنسبة للظواهر البيولوجية (انظر *La division du travail social, livre III*) حيث يرجع دوركايم مرارا إلى مسألة المرض الاجتماعي (*Les règles de la méthode sociologique* الفصل III، و*Le suicide*، وغيرها).

يتهدد التضامن العضوي ثلاثة أنواع من القطيعة وهي الأزمات الصناعية والتجارية، وتناقض العمل ورأس المال، والفوضى المتصلة بالتخصص العلمي مع غياب اختصاص مُوحَّد. لا يتأتي هذا الحال من **الآنوميا** أو **اختلال** تقسيم العمل من هذا الأخير ولكن مرده تلك الظروف الاستثنائية وغير العادية التي تعرقل التضامن العضوي حيث يظهر **الحال المرضي** (أزمة الأخلاق) في نهاية الأمر عن التحولات العميقة في بنية المجتمع باختفاء سريع للنمط المجزأ وتقهقر أخلاقه، وبالتالي لم تحل الأخلاق

الجديدة محلها مما أدى إلى حالة من انعدام التوازن، ومطالبة فردية بالعدالة (أصل الفكر الاشتراكي) وبناءا على ذلك تتطلب معالجة هذه الأمراض تقنينا اقتصاديا، وإرساء تضامن تعاقدي، ومساواة في الظروف الخارجية، حتى يتأسس التفاوت الاجتماعي على الاستحقاق، لا على الإرث.

2 - يَنُمُّ تطور معدلات الانتحار على هذه الأزمة، إذ يعتبره كتاب *Division du travail social* (على شكل الانتحار الحزين) ملازما للحضارة في شكل عدوى، وهو اعتبار يرفض فكرة النفعية التي تقرن السعادة بتقدم الحضارة.

يتناول كتاب *Le suicide* مجَدَداً هذا المبحث، الذي تطرقت إليه الإحصاءات الأخلاقية وعلم الإجرام بصفة منهجية وبإسهاب في القرن 19، فـ «التيارات الاجتماعية التوليدية للانتحار» الحقيقية هي وحدها قادرة على تفسير استقرار معدلات الانتحار في بلد ما، مع تغيراته في الزمان والمكان. والواقع أنه لمن الضروري أن نميز ثلاثة أنواع أساسية للانتحار وهي: أولها الانتحار **الأناني** (نتيجة تراخي الروابط الاجتماعية) ثم الانتحار الغيري (نقيض الأول وثمرة اندماج اجتماعي قوي يتكرر في المجتمعات السفلى وفي المهن العسكرية) وأخيرا الانتحار **الآنومي** (يرتبط بحالة الاختلال الاجتماعي، ونمطي إبان الأزمات الاجتماعية والاقتصادية، وفترات النمو القوي، والآنوميا الزوجية المرتبطة بالطلاق).

كما تُظهِر الإحصاءات ارتفاعا قويا لأشكال الانتحار الأناني، خاصة الآنومي، فإذا كان معدل الانتحار عادي، نظرا لأن المجتمع عبارة عن تشكيلة من توجهات أنانية وغيرية وآنومية، فالتزايد السريع لمعدلاته في البلدان الأوروبية هو من النوع المرضي مما يدل على ضعف الاندماج وغياب التقنين. ومع ذلك لا يكمن الحل في تلطيف تقسيم العمل (يعتبر الأمر تقهقرا) ولا في تعزيز الدين (يتعارض الدين الكاثوليكي الفعال بصفة خاصة في هذا الصدد مع التقدم الدائم للفكر الحر) ولا في العائلة التي يُضعف تطورها نحو الشكل الزوجي الحماية من الانتحار، ولا في الدولة

البعيدة جدا عن المواطنين حتى تقنن الحياة المهنية والاقتصادية بصفة فعالة، وتبقى إعادة تكوين **الأسلاك الحرفية** والتجمعات المهنية، وفي هذا الصدد يقول دوركايم: «لعل الدور الأساسي للأسلاك الحرفية سيتمثل في المستقبل، كما كان في الماضي، في ضبط الوظائف الاجتماعية، خاصة الاقتصادية، وبالتالي يمكن إخراجها من حال انعدام النظام الذي هي عليه الآن» (*D.T.S.* 440). كما يجيب دوركايم بإسهاب في مقدمة الطبعة الثانية لكتاب *Le suicide* (1902) عن السؤال الذي تطرحه الاشتراكية ليعرب عن استحسانه الحلول التعاقدية واللاثورية في فك الصراعات الاجتماعية.

4 - الطريقة العلمية

أ - نموذج العلوم الطبيعية

لا يخشى دوركايم التذكير بضرورة بناء طريقة علمية حين يدفع بنوع من الديكارتية مستوحاة من اختزال المعقد في البسيط لإعادة تشكيل الأول انطلاقا من الثاني، ومن إبعاد الأحكام المسبقة، وإرادة تعريف الأشياء بوضوح وتمييز.

اعتمد دوركايم دائما على العلوم الملحقة، التاريخ والقانون والإحصاء والإثنوغرافيا لإثبات صحة فرضياته. أخيرا، تعتبر السيكولوجيا العلمية التي دشنها فوندت (1832-1920) وريبو (T. Ribot) (1839-1916) بمثابة دفاع وفي الوقت ذاته نموذجا. وواقع الأمر أنه من الضروري دوما منعها من أن تدوس حقل السوسيولوجيا، خاصة في شكلها السيكو اجتماعي، الذي مثله طارد (1843-1904) في تلك الحقبة، إلا أنها تبقى نموذجا ثمينا لأنها تحررت من الفلسفة والتحليل الاصطلاحي لتتخذ من الظواهر السيكولوجية ذاتها موضوعا لها.

في الواقع تشكل العلوم الطبيعية، خاصة البيولوجيا، النموذج النظري الأكبر لِما تمتاز به من طابع تجريبي، والبحث عن العناصر البسيطة، والتمييز بين علم التشريح والفزيولوجيا، والحالة العادية والمرض، وتحليل

الوظائف، والبحث عن القوانين، والتأكيد على التطور من البسيط إلى المركب. وبما أن المجتمع يماثل الكائن الحي، وبصفة إجمالية يسير حسب المبادئ نفسها ولكن على مستوى أعلى، وبالتالي لا يقبل الاختزال إلى الحي البسيط حسب مبدأ الكل أكبر من الأجزاء التي تشكله.

ب - قواعد الطريقة السوسيولوجية تعرض بالتفصيل
هذه الوضعية الطبِيعانية (positivisme naturaliste) والتطورية

في البداية يجب تعريف **الظواهر الاجتماعية**، فهي خارجية عن وعي الأفراد ومقيدة له، غير أن هاتين الميزتين لا تتأتيان من مادية الظواهر ولكن من السلطة الأخلاقية التي يفرضها المجتمع.

ثم علينا ملاحظتها، لتُحدِث القاعدة الموضوعية الشهيرة التي «تعتبر الظواهر الاجتماعية أشياء» القطيعة مع التحليل الاصطلاحي عند أغست كونت، وفي هذا يقول دوركايم «يجب علينا إذاً اعتبار الظواهر الاجتماعية في ذاتها منفصلة عن الفاعلين الواعين الذين يتمثلونها، وبالتالي يجب دراستها من الخارج باعتبارها أشياء خارجية» (*R.M.S., 28*). تتطلب هذه الطريقة استبعاد «المفاهيم القبْلِية» وتعريف دقيق لمجموعة الظواهر المدروسة من خلال «الميزات الخارجية التي تشترك فيها»، ولكن بامتياز للانحراف (le biais) الذي من خلاله «تظهر الظواهر الاجتماعية معزولة عن تجلياتها الفردية». وفي هذا المعنى يدرس كتاب *La division du travail social* تطور التضامن الاجتماعي من خلال منظومة القواعد القانونية.

توجَد قواعد أخرى «**تتعلق بالتمييز بين العادي والمرضي**» تساعدنا على التمييز العلمي بين ما هو مرغوب فيه (المعياري) وما يجب تحاشيه (المرضي) بتجسير بين الظاهرة والقانون، وبين العلم والفعل. كما هو الحال في البيولوجيا، حيث «يمتزج النمط العادي بالنمط المتوسط (type normal moyen) و(. . .) كل فارق مع هذا المعيار الصحي يشكل ظاهرة مرضية» (نفسه، 56)

وتأتي بعد ذلك «**القواعد المتعلقة بتكوين الأنماط الاجتماعية**» يجب أن ننطلق في تصنيف المجتمعات من الأكثر بساطة: **العشيرة** أو «مجتمع أحادي

الجزء» على شكل عُصبَة، فنصل عن طريق التركيب إلى بناء» السُلَّم الكامل للأنماط الاجتماعية ». يطبق دوركايم هذه القواعد بحذافيرها في مؤلفه *Formes élémentaires de la vie religieuse* الذي اختص بدراسة الظواهر الدينية.

تنطلق» **القواعد المتعلقة بتفسير الظواهر الاجتماعية**» من أن نفعية (أو وظيفة) الظاهرة الاجتماعية غير كافية لتفسير وجودها، فذلك خلط بين نتيجة الظاهرة وسببها وفي ذلك قوله «يجب البحث عن السبب الحتمي للظاهرة الاجتماعية بين الظواهر الاجتماعية السابقة، وليس بين أحوال الوعي الفردي» (نفسه، 103) وهو مبدأ استقلالية التفسير السوسيولوجي الذي دافع عنه دوركايم بقوة.

في الختام، تفضل «**القواعد المتعلقة بإقامة البرهان**» هذا «التجريب غير المباشر» والمتمثل في رأيه، في الطريقة المقارنة. فانطلاقا من الأكسيوم (axiome) القائل بأن «للسبب ذاته النتيجة ذاتها» والرافض لتعدد الأسباب الذي تميل إليه الإيمبريقية الأنجلوساكسونية، يُحْتَفظ من بين التقنيات التي أحصاها جون ستوارت ميل (John Stuart Mill) (1806-1873) بمنهج المتغيرات المتلازمة[2] (variables concomitantes) وهي «أداة متميزة في الأبحاث السوسيولوجية» (نفسه، 131) كما يكون المنهج توليديا بحيث أننا «نشكل في البداية أبسط نمط وجد ثم نتتبع خطوات الصيغة التي تُعَقِّدَه تدريجيا» (نفسه، 137).

نخلص إلى القول بأن هذه الطريقة تتصف بثلاثة مميزات جوهرية وهي:

- **مستقلة عن أية فلسفة** (فهي إمبريقية واستقرائية)؛
- **موضوعية** (تعتبر الظواهر بمثابة أشياء)؛
- سوسيولوجية لا غير (الظواهر الاجتماعية أشياء اجتماعية وليست نفسية أو عضوية).

(2) «التوازي البسيط للقيم والذي تمر عبره الظاهرتين إذا ما تم التأكد من وجوده بعدد كاف من الحالات المتنوعة بقدر كاف سيشكل الدليل على انه يوجد علاقة بينهما» (نفسه، 129).

لم يتوقف المقال الهام الموسوم *Représentations individuelles et représentations collectives* (1898) وكذلك الكتاب الكبير الموسوم *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) عن توضيح هذه» النزعة الطبيعية السوسيولوجية «(naturalisme sociologique).

5 - سوسيولوجيا الدين وسوسيولوجيا المعرفة

في أعقاب تالكت بارسنز (1902-1977)، هناك من رأى في كتاب Les formes élémentaires de la vie religieuse النقطة التي أفضى إليها تطور فكر دوركايم، فالأمر كما يشير إلى ذلك جان كلود شومبوردورون (J. C. Chamborderon) (1984) ما هو إلا تعديل، ويمكننا الذهاب إلى أبعد من ذلك لنرى في هذا العمل ما أفضى إليه تساؤل أولي، أو كانطية سوسيولوجية جديدة تبحث عن كيفية تأسيس الأخلاق والمعرفة، العقل العملي والعقل النظري؟ في الأخير وبدراسة الديانات البدائية نجح دوركايم بمهارة في هذا العمل مبيِّنا أن المقولات التي تضبط الممارسة (الأخلاق، القانون والدين) مثلها مثل مقولات المعرفة (المقولات المنطقية) تنبع من الاجتماعي.

إن عمل دوركايم يطبعه هذا المشروع، فمند سنة 1886 أكد مقاله الموسوم *Les études de sciences sociales* على أن الدين، مثل القانون والأخلاق، يؤدي دورا اجتماعيا ضابطا، ويُعبِّر كتاب *La division du travail social* عن الحاجة إلى مفهوم علمي للدين، ذلك أن سلطة هذه المعقدات لا يمكنها أن تتأتى إلا من قوة المجتمع. في سنة 1897، وفي مقال آخَر (صدر في مجلة *L'Année sociologique* بين 1896 و1897) الموسوم *La prohibition de l'inceste et ses origines* يبيِّن أن قانون العلاقات الزوجية الاغترابية (loi d'exogamie) يُفَسَر بتلاقي المعتقدات الطوطمية مع المعتقدات المتعلقة بالدم والجناسية (sexualité)، مبرزا بالمناسبة قانون الجمود (inertie) الذي يسمح باستدامة منظومة فكرية رغم التفاوت الموجود بينها وبين ظروف الحياة الجديدة التي يعيشها النظام الاجتماعي.

أخيرا وفي السنة الموالية، يؤكد تصدير مجلة *L'année sociologique*

على أهمية سوسيولوجيا الظواهر الدينية حيث يقول دوركايم» يحتوي الدين في طيه، انطلاقا من المبدأ ولكن في حالة غامضة، على جميع العناصر، التي في تفرقها وفي تحديدها لذاتها، وتركيبها بألف صيغة مع بعضها البعض، ولّدت تجليات الحياة الجماعية المتنوعة. . . «. وتؤكد الدراسة التي تلتها والتي تحمل عنوان *De la définition des phénomène religieux* على نقاط أساسية منها الطابع غير الضروري لمفهوم الآلهة، وأهمية الممارسات الطقوسية والثقافية والتمييز الأساسي بين المقدس والمدنس.

في كتاب *Formes élémentaire de la vie religieuse* يقدم دوركايم وينظم هذه المعطيات في دراسة أبسط شكل للدين معروف والمتمثل في الطوطمية الأسترالية، فوراء الطوطم يوجد شكل غير مسمى للمجتمع يتجاوز الإرادة الفردية، وبالنتيجة نجد أصل المقدس في السلطة الأخلاقية للطوائف البدائية.

كان طموح دوركايم مزدوجا: بتفسيره أصل الديانات، لا نكتشف أساس القواعد العملية للأخلاق، والقانون فحسب بل كذلك مقولات الإدراك (الفضاء، الزمان، الجنس، العدد، السبب، الجوهر، الشخصية) وهي في حد ذاتها من أصل ديني وبالتالي نتاج الفكر الجماعي.

في نزاعهما لا يتعارض العلم مع الدين» باعتباره منظومة ظواهر مؤسسة «- يوجد علم الدين- ولكنه يرفض مزاعمه النظرية، ومع ذلك يبقى العلم ناقصا وعلى الدين تعويض ذلك، ومهما يكن من أمر، يَنُمَّ الإيمان بالعلم كذلك عن فكر ديني.

وفي سياق متصل يُظهِر دوركايم ابتعاده عن المادية التاريخية كما يعرفها إذ لا ينحصر الدين والأخلاق والقانون في التعبير عن الأشكال المادية، فالوعي الجماعي ليس مجرد ظاهرة مرافقة لقاعدته المرفولوجية ولكنها بالعكس تركيب خاص لمجموع الوعي الفردي المتمثل في» عالَم أحاسيس وأفكار وصور تخضع عند ظهورها لقوانين خاصة بها «(F.E.V.R., 605) وبذلك يلتحق بالنوايا العميقة للماركسية مع الابتعاد عنها فيما يخص الأسس النظرية.

خاتمة

طبعت «**النزعة الوضعية**» عند دوركايم السوسيولوجية الفرنسية بل والسوسيولوجيا في مجملها بدليل:

1. **الجدال** الذي أثارته رغبته في القطيعة وافتتاح علم جديد ونسقى اصطدم طابعه المادي ظاهريا_ في الحقيقة ذا نزعة طبيعية _ بتيار روحاني وديني مجدد.

2. المطالبة بأبويته في تطور **السوسيولوجيا الأمريكية** خاصة في شكلها البنيوي الوظيفي (انظر. فصل 4).

3. أخيرا ومؤخرا، التأكيد القوي لدى أصحاب **المنهجية الفردانية** (انظر الفصل 6) على شعورهم بالحاجة إلى الإشارة دائما إلى تصوره الشمولي (holiste)[3] الذي دافعت عنه مختلف البنيويات والماركسية المستحدثة: «هذا التصور سبب الغموض الذي يشوب المصطلحات الدوركايمية (R. Boudon et F. Bourricaud., 1986, 204)».

تعنّت دوركايم في إرادته محاربة اختزال السوسيولوجيا في السيكولوجيا مما أدى به إلى بعض المبالغة في هذا الاتجاه (إبداعه الشهير **للوعي الجماعي** مثلا). ولكن ربما يتطلب تأسيس سوسيولوجيا علمية القطيعة ليس مع التصورات ذات النزعة الاصطناعية (artificialiste) والإرادية (volontariste) حول النظام الاجتماعي فحسب، بل ومع التذرير (atomisation) السيكولوجي السائد، تذرير استعاد هِمّته مع منظري التفاعلية (انظر فصل 9).

صحيح أن ماكس فيبر وفيلفريدو باريتو افتتحا بصفة محسوسة في الفترة ذاتها سوسيولوجيا قائمة على تحليل الأفعال الفردية ونقد سوسيولوجيا الظواهر الجماعية، وعليه لعله من الضروري أن نذكِّر بتكوينهما الأولي:

(3) الهولية: كلمة شائعة الاستعمال في البلدان الانجلو سكسونية للإشارة إلى نظرية تعتبر الكل اكبر من مجموع الأجزاء التي تشكله.

تكوين فيبر قانوني وتاريخي واقتصادي في حين تأثر باريتو بالاقتصاد الخالص، بينما بدأ دوركايم بدراسات في الفلسفة، وبالتالي ليس من الغريب إذا عجزا كلاهما عن تأسيس مدرسة سوسيولوجية بحجم مدرسة دوركايم (المدرسة السوسيولوجية الفرنسية) وفرض اختصاص مستقل عن التاريخ أو عن الاقتصاد خاصة عن طريق مأسَسَة جامعية خاصة بالعِلم الجديد.

بيبلوغرافيا

ALTHUSSER Louis: *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, 1973, 261 p.

ALTHUSSER Louis, BALIBAR Etienne: *Lire le Capital*, Paris, Editions Maspero, 1968, 2 tomes, 187 p. et 231 p.

Archives de sciences sociales des religions, XXXV-1, 1990, numéro spécial «relire Durkheim», LADRIERE Paul, PRADES José A. (dir.).

ARON Raymond: *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, 1976, 127 p.

ARON Raymond: *Le Marxisme de Marx*, Paris, Editions de Falloix, 2002, 768 p.

BAUDELOT Christian et ESTABLET Roger: *Durkheim et le suicide*, Paris, PUF, 1984, 127 p.

BENSAID Daniel: *Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique (XIX^e^ - XX^e^ siècles)*, Paris, Fayard, 1995, 416 p.

BERTHELOT Jean-Michel: *«Les règles de la méthode sociologique, ou l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie»* in DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Flammarion, Paris, 1988.

BESNARD Philippe: *Protestantisme et capitalisme - La controverse post-wébérienne*, Paris, A. Colin, 1970.

BESNARD Philippe, BORLANDI Massimo et VOGT Paul (Dir.): *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, PUF, 1987, 427 p.

BESNARD Philippe: *L'anomie*, Paris, PUF, 1987, 427 p.

BORLANDI Massimo, MUCCHIELI Laurent (dir.): La sociologie et sa méthode, Les *règles* de Durkheim, un siècle après, Paris, L'Harmattan, 1997, 416 p.

BOUDON Raymond et BOURRICAUD François: *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1982, 2e édition 1986 (articles Durkheim et Anomie).

BOURETZ Pierre: *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996, 625 p.

CARDI François et PLANTIER Joëlle (Dir.): *Durkheim sociologue de l'éducation*, Paris, L'Harmattan/INRP, 1993, 218 p.

CHAMBORDERON Jean -Claude: «Emile Durkheim: Le social objet de science. Du moral au politique» in *critique*, 1984, n 445-446, p. 460 à 531.

COLLIOT-THELENE Catherine: *Le désenchantement de l'Etat. De Hegel à Marx*, Paris, Ed. De Minuit, 1992, 272 p.

CUIN Charles-Henri (dir.): Durkheim d'un siècle à un autre, lectures actuelles des *«règles de la méthode sociologique»*, Paris, PUF, 1997, 294 p.

DERRIDA jacques: *Spectres de Marx*, Paris, Editions Galilée, 1994, 284 p.
DURAND Jean Pierre: *La sociologie de Marx*, Paris, La Découverte, 1995, 128 p.
DURKHEIM Emile: *De la division du travail social*, Paris, PUF, 11e édition, 1986a, 416p., (1893).
DURKHEIM Emile: *Les règles de la méthode sociologique*, 22e édition, Paris, PUF, 1986b, 149 p., (1895)
DURKHEIM Emile: *Le Suicide. Etude de sociologie*, 10e triage, Paris, PUF, 1986c, 463 p., (1897).
DURKHEIM Emile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 7e édition, 1985, 647 p., (1912).
DURKHEIM Emile: *Le socialisme*, Paris, PUF, 2e édition, 1971, 271 p., (1928).
DURKHEIM Emile: *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, Paris, PUF, 2e édition, 1969, 245 p., (1950)
DURKHEIM Emile: *Journal sociologique*, études et notes de Durkheim parues dans *L'Année sociologique* volume I à XII, 1896-97 à 1909-1912 et choisies par J. Duvignaud, Paris, PUF, 1969, 728 p.
DURKHEIM Emile: *Sociologie et philosophie* (contient trois articles publiés dans diverses revues), Paris, PUF, (1922).
DURKHEIM Emile: *La science sociale et l'action* (recueil de texte réunis par J.c. Filloux), Paris, PUF? 1970, 334 p.
DURKHEIM Emile: *Textes*, Paris Ed. Minuit, 1975, Vol. 1: *Eléments d'une théorie sociale* 512 p., Vol.2, *Religion, morale, anomie*, 512 p. Vol. 3, *Fonctions sociales et institutions*, 572 pages. Ensemble de textes recueillis par V. Karady avec une bibliographie des œuvres de Durkheim.
ESPACES MARX (collectif) : *Marx contemporain*, Paris, Editions Syllepse, 2003, 278p.
FILOUX Jean Claude : *Durkheim et le socialisme*, Paris, Genève, Droz, 1977.
FLEURY Laurent: Max Weber, PUF, 2001, 128 p.
FREUND Julien : *Sociologie de Max Weber*, Paris, PUF, 1966, 2e édition, 1968, 256 p.
HIRSCHHORN Monique et COENEN-HUTHER Jacques (dir.) : *Durkheim, Weber vers la fin des malentendus*, Paris, L'Harmattan, 1994, 240 p.
KAESLER Dirk : *Max Weber : Sa vie, son œuvre, son influence*, Paris, Fayard, 1996, 300 p.
LACROIX Bernard : *Durkheim et le politique*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1981.
LAZARSFELD Paul : «Max Weber et la recherche empirique en sociologie» in *Philosophie des sciences sociales*, Paris, Gallimard, 1970, p. 228-253 (1965).
LEFVEBRE Henri : *Sociologie de Marx*, Paris, PUF, 1966, 173 p.
MARCEL Jean-Christophe : Le durkheimisme dans l'entre-deux-guerres, Paris, PUF, 2001, 235 p.
MARX Karl : *Les manuscrits de 1844*, Paris, Editions Sociales, 1962, 174 p.
MARX Karl : *Les luttes de classes en France*, Paris, Editions Sociales, 1970, 219 p. (1850).
MARX Karl : *Le 18 brumaire ce Louis Bonaparte*, Paris, Editions Sociales, 1969, 157 p. (1850).
MARX Karl : *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Editions Sociales, 1957, 309 p, (1859).
MARX Karl : *Le Capital*, Paris, Editions Sociales, 1950-1970, 8 tomes, (1859-1867).

MARX Karl: *La guerre civile en France*, Paris, Editions Sociales, 1968, 127 p. (1871).

MARX Karl et ENGELS Friedrich: *L'idéologie allemande*, Paris, Editions Sociales, 1968, 632 p. (écrit en 1845, publié en 1932).

MARX Karl et ENGELS Friedrich: *Manifeste du parti communiste*, Paris, Editions Sociales, 1967, 95 p. (1848).

RAYNAUD Philippe: Max Weber et le dilemme de la raison moderne, Paris, PUF, 1987, 217 p.

Revue française de sociologie: 1987, XVII-2, A propos de Durkheim, (ensemble d'articles et de textes concernant Durkheim).

Revue française de sociologie : 1976, XVII-2, *A propos de Durkheim.*

Revue française de sociologie: 1987, XXVIII-1.

Revue française de sociologie : 1997, XXVIII-4, (articles sur *le Suicide* un siècle après Durkheim)

Revue française de sociologie: 2002, 43-4, (Actualités wébériennes)

Revue internationale de philosophie, Max Weber, vol.49, n 49, n 192 2/1995.

Sciences politiques, 1993, n 2-3, Max Weber, Paris, La Découverte, 1994, 124 p. Edition Kimé.

STEINER Philippe: *La sociologie de Durkheim*, Paris, La Découverte, 1994, 124 p.

WEBER Max: *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, 2e édition 1967, 340 p. (1904-1905).

WEBER Max: *Essai sur la théorie de la science,* Paris, Plon, 1965, 537 p. (1922).

WEBER Max: *Economie et société*, 1ère partie, Paris, Plon, 1971, 650 p. (1922).

WEBER Max: *Sociologie du droit*, Paris, PUF, 1986, 242 p. (1920).

WEBER Max: *Sociologie des religions,*, Paris, Gallimard, 1996, 546 p. (1910-1921).

WEBER Max: *Le judaïsme antique*, Paris, PUF, 1986, 242 p. (1920, novelle édition allemande, 1960).

WEBER Max: *Confucianisme et taoisme,* Paris, Gallimard, 2000, (1920).

WEBER Max: *Hindouisme et boudhisme*, Paris, Flammarion, 2003, 636 p. (1920).

WEBER Max: *Le métier et la vocation de savant et le métier et la vocation d'homme politique* in *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, 186 p. U.G.E. 10/18, 1963, 186 p. (1919 et 1919).

الفصل الثالث

الدوركايميـــة الثانيـــة:
مارسيل موس وموريس هلباواش

جيرار نامير[1] ولويس مورو دي بيلان[2]

جمعت بين موريس هلباوش (1877-1945) ومارسيل موس (1872-1950) صداقة ومراسلة طويلة امتدت من سنة 1918 إلى غاية 1940، كما جمعهما التزامهما السياسي المشترك بالإضافة إلى حداثتهما كعلماء اجتماع، فمارسيل موس كان من مؤسسي جريدة L'humanité وهلبواش مراسلا اعتمد نشر الفضائح.

يمكن التساؤل عن ما إذا كانت النظريات الاقتصادية الجديدة للعشرية الأولى من القرن 20، قد لعبت عندهما الدور نفسه، بعدما تحَول اهتمامها إلى المبادلة عوض الإنتاج، وهذا ما يوضح الأهمية المركزية التي اتخذتها المبادلة عند مارسيل موس، وهي مقولة حاضرة أيضا في المدى المصَّعَد (sublimée) للسريرة المتبادلة مع هلبواش صاحب المؤلفين *Les cadres sociaux de la mémoire* و*Mémoire collective*.

أدى التقاء المُتَطلب العلمي والاجتماعي الذي عايشاه إلى تخصيص

---

(1) أستاذ بجامعة باريس VII.

(2) أستاذ بجامعة كآن Caen.

مكانة أساسية لسوسيولوجيا الاستهلاك، عند الأول كعالِم اجتماع مستويات المعيشة، والثاني كعالِم أنثروبولوجيا لكن في نهاية حياته فقط، وكذلك كعالِم اجتماع النَقْد والتبادلات. وأخذ الإحصاء مكانة في النقد الذي يؤسس لدوركايمية ثانية من خلال مراجعة هلبواش لكتاب *Le suicide* لكاتبه دوركايم مستعينا بتفكير حول الإنسان المتوسط والمناهج الإحصائية حيث يظهر جليا شغفه بها، ومنقسما بين إرادته في جعلها وسيلة حقيقية لنزعة عقلانية تجريبية في السوسيولوجيا من جهة، وانشغاله كعالِم اجتماع ومؤمن بأيديولوجيا لاختزال الأهمية التي اتخذتها الدراسات حول الدين في سوسيولوجية دوركايم. ويظهر عند مارسيل موس، لكن بصفة متأخرة، اهتماما بالإحصاء بصفته ظاهرة تمدنا بالدليل.

تتجلى صعوبات الدوركايمية الثانية، في الفترة بين 1925 و1940، في مؤلفي الباحثان في الطابع غير المكتمل لكتاب مارسيل موس وأبحاثه المتتالية مع استنتاجات متعددة، وعند هالبواش في مخطوطه الموسوم *Mémoire collective* المكتَشَفِ مؤخرا والذي أعيد كتابته أربع مرات، من سنة 1926 إلى غاية سنة 1944.

تبدو إذاً، عند مارسيل موس وهالبواش رغبة في إدماج ترددهما في ديناميكية نظرية حقيقية، وبصفة ما، لعل ذلك عودة إلى حدس أول قبل حرب 1914-1918 لتجاوز البعد الساكن للوضعية والنزعة العلمية (scientisme) من خلال فكر أكثر ديناميكية، عبارة عن برغسونية مستحدثة، يرتبط بنظرية التقدم عند هالبواش، ودينامية الرمزية في قلب فكر مارسيل موس.

أولاً: مارسيل موس، الدين والرمزية

ولِد مارسيل موس في ايبينال سنة 1872، بعد خاله دوركايم الذي ولد قبله في ذات المدينة بأربعة عشر سنة 1858. انطبعت سيرة الرَجلين على الأقل حتى سنة 1917، عند وفاة دوركايم، بالأحداث نفسها: حرب 1870 التي جردت فرنسا من الألزاس واللورين- لم تَطَل ايبينال التي بقيت إقليما

فرنسيا - ومعاداة السامية في قضية درايفوس (affaire Dreyfus) وتصاعد الاشتراكية، والحرب العالمية الأولى 1914-1918. كما عاصر مارسيل موس تصاعد الستالينية ثم النازية، وتوفى سنة 1950 بعدما فقد كل قدراته العقلية والسيكولوجية سنة 1945.

بصفته مؤسِس السوسيولوجيا كعلم بمعية دوركايم، نشّط بدءا من سنة 1896 المدرسة السوسيولوجية بفضل صداقاته المتميزة مع هنري هوبير (1870-1928) المؤرخ المختص في ما قبل التاريخ، وبول فوكوني (1868-1942) فيلسوف وكاتب مؤَلف حول المسؤولية، وهنري بوشا (Henri Beuchat) (1875-1913) الذي سيزوده بالمادة العلمية حول مجمعات قبائل الإسكيمو، وموريس هالبواش (عالِم اجتماع الذاكرة، المتوفى في المعتقل سنة 1944، وسيليستان بوغلي (1867-1940) تضامني وصاحب كتاب *Système des castes*، نهاك عن الكثير من المراسلين والأصدقاء أمثال مالينوفسكي (Malinowski) (1884-1942) وجامس فريزر (James Frazer) (1862-1937). كما حمل مارسيل موس مشعل السوسيولوجيا بعد وفاة دوركايم، وشغل كرسي تدريس في كوليج دي فرانس مثبتا بذلك انطلاقة وأهمية هذا العِلم.

لكن إذا كان واجبه مساعدة خاله في نشر العلم السوسيولوجي، ثم تطويره بعد وفاة هذا الأخير، فإن شغوفه كان بالأنثروبولجيا التي اشتغل بها منذ بداية مسيرته المهنية بصفته أستاذا محاضرا في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا خاصة بعد حصوله على شهادة الأستاذية في الفلسفة إذ اهتم في أعماله الأولى - ملاحظات notes نقدية- بالهند، كما واظب على دروس سيلفان ليفي (Sylvain Lévi) (1856-1935)، كبير المختصين في ديانات الهند وصديق دوركايم.

فضل مارسيل موس مؤسس الأنثروبولوجيا الفرنسية- مصطلح إثنولوجيا على الأنثروبولوجيا الذي استعمله الأنجلوسكسون، وتبقى نصوصه السوسيولوجية الخالصة قليلة، وهو الذي أنشأ سنة 1923 معهد الإثنولوجيا، فكان أستاذ لميشال ليريس (Michel Leiris) (1908-1994) ودونيز بولم

(Denise Paulme) (المولودة سنة 1917) ومارسيل غريول (Marcel Griaule) (1892-1954) وجيرمان ديتيرلان (Germaine Dieterlen) (المولودة سنة 1915) وبول هنري شومبار ديلوف (Paul Henry Chombart de Lauwe) (المولود سنة 1914) وغيرهم كثير.

في الأخير، ليس من العبث التأكيد على مشاركة مارسيل موس - الدائمة والقوية - في الحركة الاشتراكية الفرنسية بدليل تقربه من التضامنيين، تلك المدرسة الفكرية التي ظهرت بعد حرب 1870 وانتهت في الثلاثينيات من القرن الماضي، وبقيت مجهولة رغم تأثيرها الذي كان سببا في تأسيس الضمان الاجتماعي والخدمة الاجتماعية، وانخراطه مبكرا في الحركة التعاونية، والنضال من أجل إنشاء التعاونيات.

عند وفاته، لم يترك مارسيل موس سوى كتابا واحدا، *Mélanges d'Histoire des religions*، ألفه بمعية هنري هوبير - والذي لم يعد طباعته. ولكن عمله، الذي جمعه فيكتور كرادي (Viktor Karady) سنة 1969 في ثلاثة أجزاء يحتوي في غالبيته تقارير وملاحظات نقدية. جُمعت المقالات الأساسية بدءا من 1951، في جزء كبير صدر عن دار المطابع الجامعية الفرنسية PUF وفي كتاب صغير في Editions de Minuit (1968).

1 - مارسيل موس ودوركايم: الدين والمجتمع والسوسيولوجيا

إذا مثلنا مجموع أعمال موس على مخطط، منذ دخوله المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في 1901- كان عمره 29 سنة- إلى غاية حرب 1914، يمكن أن نهتدي إلى ثلاثة محاور، أولها موضوعه الدين من خلال مقالات حول القربان، والسحر ونص يتعلق بالصلاة، والمحور الثاني موضوعه المجتمع في مقالين «*De quelques formes primitives de classification*» و«*Variations saisonnières dans les sociétés eskimos*» وفي المحور الأخير اهتمام أقل بالسوسيولوجيا في المقال الذي نشره بالتعاون مع بول فوكوني، الموسوم *Sociologie* والموجود في *Grande Encyclopédie*، كما يجب أن نضيف أن معظم تقارير موس تتطرق في هذه الفترة لمؤلفات تتعلق من قريب أو من بعيد بالدين.

يفتتح المقال حول القربان، الصادر سنة 1899 بالتعاون مع هنري هوبير، أولى دراسات موس حول الدين حيث يقول: «القربان، هو الفعل الديني الذي، من خلال نذر أضحية يغيِّر حال الشخصية الأخلاقية التي تنجزه أو حال بعض الأشياء التي تعنيها»[3] والطقس القُرباني «وسيلة المدنس للاتصال بالمقدس عبر الأضحية، ومعناه شيء يحَطَم خلال مراسيم معينة» (نفسه، 302) ويضيف - ما يشكل المخطط ذاته للمقال - أن المراسيم تشتمل على «تمهيد، ومدخل، ودراما، وتحطيم الأضحية، وخاتمة، ومخرج». وأما العناصر المختلفة المكونة للقربان فهي: المضحى عنه (sacrifiant) والمضحي (sacrificateur) والأماكن، والأدوات، والمقاطع (séquences).

اقتبس هانري هوبير وموس الأمثلة من الهندوسية واليهودية معا، وسيعيد موس فيما بعد الحديث عن القربان في مواقع مختلفة الحديث فيما بعد عن القربان في المجتمعات البدائية. والأساس في طرحه حول القربان الذي سيحتفظ به دائما في عمله، هو طرح دوركايم القائل بأن الأشياء المقدسة أشياء اجتماعية، وأن القربان في المجتمع يشكل همزة وصل بين المقدس والمدنس.

في سنة 1904، كتب موس، مع هانري هوبير، مقالا حول السحر[4] مجددا استعمال الطريقة ذاتها المتبعة في تحرير مقال القربان، والمتمثلة في تجميع وتحليل صارم للظواهر، ودراسة مقارنة لمجتمعات الأسترالية والميلانيزية والهندية. تتميز الطقوس والتمثلات السحرية حسب موس، مثلها مثل الدين، بالطابع الجماعي نفسه، إنها «موضوعات اعتقاد» والساحر «موظَف في المجتمع، غالبا ما يُمَأسِسه، فلا يجد أبدا في ذاته مصدر سلطته الخاصة» (نفسه، 19).

---

(3) «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *Année sociologique*, 2, 1899, in Marcel Mauss, Œuvre, T1, Editions de Minuit, 1969.

(4) «Esquisse d'une théorie de la magie», Année sociologique, 7, 1904, in Marcel Mauss, Sociologie et Anthropologie, Paris, PUF, 1966, p52.

تكمن أهمية هذا العمل في طرح مسألة العلاقات بين السحر والتقنية والعلم، فالسِحر في جوهره، حسبَ موس، «فن عملي»، «فن فعل»، «فكرة عملية»، قائم على الإيمان، ولكن التمثلات الجماعية التي تشكل قاعدته تغذي أيضا العِلم كما يقول موس «لقد غذى السحر العِلْمَ، وأنجب السحرة العلماء» (نفسه، 136)، وفي نهاية هذا النص، يحاول موس تحليل مفهوم "ألمانا" الذي سيعيد تناوله لاحقا.

صدر عقب النص الموسوم *Les mélanges d'histoire des religions* سنة 1909 مقالا حول السحر، ومن بين ما تضمنه على وجه الخصوص هذا المقال مقالا آخَر حول القربان.

لم يكمل موس أطروحة الدكتورة حول الصلاة، لكن في عام 1908، تم تداول الورقات الأولى للمخطوط (انظرŒuvres II .) حيث يقول «الصلاة طقس ديني شفوي يتعلق مباشرة بالأشياء المقدسة» (Œuvres, II, 358-360) ثم يضيف بأن ذلك يعود إلى «طبيعة الطُقس وطبيعة المعتقد». وأما مفهوم التجارة الروحية بين العابد والإله فهو مفهوم حديث، ليردف قائلا «يوجد بين صلاة معينة مجتمع ودين مُعَيَنين رابط ضروري» (نفسه، 397) غير أن الدراسة اقتصرت على المجتمعات الأسترالية، ويختتم هذه المقاربة الأولى، التي لم يواصل فيها بقوله: «كما أن الأناشيد الغزلية تؤثر على رغبات المرء، كذلك العبارات تدفع الكائنات، حيوانات وإنسان وآلهة، فيعيد الطقس بعث الروح فيها عن طريق الصوت، لتحقيق قَدَرِها بطريقة موفقة» (نفسه، 477).

يمكن القول أنه من خلال الدين، أي من خلال «الأشياء المقدسة» يصل موس إلى المدنس، وبالخصوص إلى مشكلة التصنيفات والوثيرة الاجتماعية. ففي مقالين، كتِب الأول سنة 1903 بمعية دوركايم والثاني سنة 1906 بتعاون جزئي مع بوشا أحد تلامذته في المدرسة العليا للدراسات العملية، يواجه موس مشكلتي التصنيف من جهة، والوثيرة الاجتماعية من جهة أخرى.

يطرح كتاب «*De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives*» (Œuvre, II, 13-89) مسألة تأسيس

التصنيفات لتشكيل مقولات الإدراك حيث يشكك دوركايم وموس في الفكرة الكانطية حول مقولات الإدراك (الزمن، الفضاء، المادة، الحركة) التي ترى في عموميتها أنها بداهة وقد تكون سَبْقا منطقيا (un a priori) للوعي، موضحين أن هذه المقولات تكون دائما مُنَشَأة اجتماعيا (socialisées) ولكنهما يؤكدان أكثر على مقولات الهوية وتصنيفها. من خلال أربع مجتمعات اختارها، أحدها أسترالي وآخر صيني، والثالث هندي أمريكي شمالي، والرابع من جنوب أمريكا الشمالية، يبرزان بالمقارنة أن مقولات الهوية تنتج عن اختيار حصري في مخزون «العلامات» الموسومة، الذي تشكله الأشياء والظواهر الطبيعة، فتكون المجموعة وبالأحرى الفرد من آمو (émeu) مثلا لأنهما ليسا مجموعة وفرد سَريغ (sarrigue) وبتعبير آخر نقول أنه لا تتميز ولا توسم مجموعة أو فرد إلا بكونهم ليسوا مجموعة وفرد آخَرين. وعلى هذا الأساس يكون دوران (Durand)قبل كل شيء بأنه ليس ديبون (Dupont) أو مورو (Moreau). وتبنى البرهنة على الطريقة ذاتها على أساس مبدأ "**اليين** و"**اليانغ** *(yin et yang)* في الصين أو مبدأ **المات** *(Mat)* عند الزونيين (les Zunis) في أمريكا الشمالية، وهو مبدأ الانقسام والمصاهرة في المجتمع. فالأشياء الطبيعية المختارة هي «طوطم» متعدد تستلزم بصفة حصرية أشياءً أخرى وهي «طابوهات» (tabou) بين المجموعات والأفراد.

لكن، وإن أمكن القول بأن دراسة التصنيفات هذه تفتقر إلى الحركة والديناميكية، فإن موس وبوشا سيأتيان بذلك في النص الموسوم«*Variations saisonnières dans les sociétés Eskimos*»يتضمن وصف مجتمع يعيش على وثيرتين: وثيرة الشتاء ووثيرة الصيف، ذلك أن التماسك الاجتماعي يقوى في فصل الشتاء، فتتجمع المجموعات والأفراد، ويتصلون فيما بينهم للعيش في عائلات أو مجموع عائلات في مساكن ثلَجية (igloo)، بينما في الصيف، تنتشر المجموعات والأفراد على الساحل فيضعف التماسك الاجتماعي. ولكن يشير موس وبوشا إلى أنه في الفترتين أو الزمنين المعاشين على هاتين الوثيرتين الاجتماعيتين يتغير كل شيء: أخلاق (mœurs) وأعراف، وعادات، ومراسيم، وبصفة خاصة التمثلات الجماعية والأساطير، وبعبارة أخرى تتغير محتويات ومورفولوجيا أشكال التصنيف.

في الأخير، وفي مقال صدر سنة 1909، نجد عند موس إشارة أولى لما سيشكل إحدى اهتماماته الكبرى بعد حرب 1914-1918. اجتهد في هذا النص المعنون "*Sociologie*" الذي كتبه مع بول فوكوني، في تحديد «موضوع السوسيولوجيا ومناهجها » (Œuvres, 150) إذ يخص الكاتبان المؤسسات من بين الظواهر الاجتماعية بمكانة متميزة، بتعريفها على أنها «مجموعة أفعال، وأفكار مؤسسة كلية، تستبق وجود الأفراد، ومفروضة عليهم بقدر معين». وأما المنهج فيكون تفسيري، وفي ذلك يقول موس: «يكون التفسير السوسيولوجي بالانتقال بين ظاهرة اجتماعية إلى أخرى، فلا يقيم علاقات إلا بين الظواهر الاجتماعية». إن أشكال الجماعات هي آثار وفي ذات الوقت أسباب للتمثلات الجماعية. كما يسند الكاتبان دورا هاما للعنصر النفساني للحياة الاجتماعية، والمتمثل في المعتقدات والأحاسيس الجماعية، فـ«الظاهرة الحميمية (intime) للحياة الاجتماعية هي مجموعة من التمثلات».

عشية حرب 1914، عرف موس كيف يستخلص من عمل دوركايم درسا جوهريا وهو أن الدين بل والمقدس هما نتاج المجتمعات، يقبلان التحليل كأي ظاهرة اجتماعية أخرى.

2 - خلافة دوركايم : الظاهرة الاجتماعية الشاملة

رأينا أن مساهمة موس في السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا قبل حرب 1914-1918 لا يستهان بها، غير أنه بقي متأثرا بدوركايم خاصة في تعريفه للمقدس المتميز عن الدين، كذلك وبتأثير من سيلفان ليفي يبقى المبحث المركزي عند موس هو الدين أو بالأحرى الديانات.

بعد عودته من الحرب سنة 1918، وجد موس المدرسة السوسيولوجية الفرنسية قد تفرقت إذ مات المؤسس الرسمي، واختفى العديد من مساعديه في الحرب ومن بينهم ابنه المتوفى في الدردانيل، وعليه ستكون المهمة مزدوجة تتمثل في المحافظة على السوسيولوجيا واكتشاف علماء اجتماع من جهة، ومن جهة أخرى مواصلة مهمته كعالِم أنثروبولوجيا ومؤسس للمدرسة الفرنسية في هذا الاختصاص.

وواقع الأمر إذا أخذنا بعين الاعتبار مجموع المقالات الصادرة في الفترة ما بين 1920 و1941، سواء تلك المتعلقة بالمبادلة، أو الموت، أو الشخص، أو الحضارة أو تلك المتعلقة بالسوسيولوجيا وبالتقنيات يمكننا قياس التميز الحاصل تجاه عمل دوركايم ومعه وفاء للمبادئ المؤسسة للسوسيولوجيا.

يتجلى الوفاء في إعادة تناول محتوى كتاب *Les règles de la méthode sociologique*، مصطلح لم يعد موس يستعمله إذ كان يراه إثباتيا (affirmatif) ومتكافئا مع حذر كبير في استعمال الطريقة السوسيولوجية. وأما المسافة فتتجلى أكثر، أولا بالنسبة لمبحث الدين الذي لم يعد يتطرق إليه إلا في دروسه بالمدرسة التطبيقية وفي تقاريره، ولكنها أكبر بالنسبة للمقدس، والتمثلات الجماعية المرتبطة بالمقدس. يُوَلي موس اهتمامه شطر الرمزية، وتحليل الرموز أي نحو دلالة التمثلات أكثر من اهتمامه بالميثوغرافيا (mythographie) أو دراسة الطقوسية أو الظواهر الكبرى للمقدس (القربان، السحر) كما بدأ في صياغتها قبل 1914 بتأثير من الخال وصديق الخال سيلفان ليفي. وبعبارة أخرى لم يعد موس يهتم بنصيب المقدس في كل ظاهرة بشرية، ولكن بنصيب المعتقد في العلاقات الاجتماعية الثقافية المعتبرة هنا والآن (hic et nunc) والمدركة بهذه الصيغة، وبالتالي تخلى عن التنظير الكبير لكتاب *Formes élémentaires de la vie religieuse* لدوركايم، وحتى ذلك التنظير - غير المكتمل- حول الصلاة، فيما يخصه، ليبحث بتواضع أكبر كيف يخترع البشر آلهتهم وأساطيرهم ومُثُلهم للتعايش معا.

إن النص الموسوم *Essai sur le don*، الصادر سنة 1925[5] هو بلا شك أكثر النصوص امتدادا من بين ما كتب بمفرده إذ نجد أكثر من 130 صفحة مع العديد من المراجع في أسفل الصفحات ومن بينها الملحوظة حول أصل النقد التي تغطي لوحدها بكتابة صغيرة صفحة ونصف. ورغم شهرة هذا النص حول الهبة، والذي اطلع عليه عند ظهوره كثيرون وخاصة

(5) «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques» in Sociologie et Anthropologie, p 143-277.

كاينز (Keynes)، وأصبح من النصوص الكلاسيكية في السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، لم يكن له كنصوص مشهورة كثيرة، تأثيرا كبيرا في العلوم الاجتماعية إلى عهد قريب إذ ظهر مفهوم التبادل كما صاغه موس بمثابة تقليد قديم وبالنسبة للمجتمعات الحديثة بمثابة بَقايا بالنظر لتبادل السوق الذي اعتبره ضمنيا شكلا مكتملا من أشكال التبادل. تبقى إعادة مساءلة هذا المفهوم عند موس قائمة عند الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء الانثروبولوجيا(6) وتهدف هذه المساءلة إلى إعطاء التبادل المتبادل بعده وأهميته في تحليل المجتمعات والعلاقات الاجتماعية.

تبقى قيمة هذا النص مذهلة، فبعد مقدمة قصيرة تتمثل في قصيدة من **الإدا** (L'Edda) (*L'Havamal*) الاسكندينافية التي يشير إليها دون تدقيق آخر وبتعليق بسيط، يعرض مشروعه ومنهجه في أسطر معدودة، ثم في أجزاء منها الطويلة ومنها القصيرة، ويستعرض مؤسسات التبادل وفي الأخير القوانين (Droits) حيث يظهر التبادل المتبادل.

مبدئيا يتعلق المقال بالهبة، لكن عند موس لا تنفصل الهبة عن التبادل، إنها «لحظة» منه. وبالنظر عن كثب، أي بقراءة تفاصيل النص مرات عديدة، يظهر المخطط والطريقة متناسقين، إذ يُظهِر التبويب الكبير الذي يسمح بالاستدلال على التبادل المتبادل في البداية في المجتمعات البدائية، ثم في القوانين الهندوأوروبية، وفي الأخير في المجتمعات الحديثة - لكن على شكل بقايا يجب حسب موس المحافظة عليها. والجزء الأكثر ثراء هو ذلك المتعلق بالمجتمعات البدائية التي تميزها ثلاث مؤسسات كبيرة للتبادل: التبادل الماوري (Maori) الذي يشكله **الكولا** (Le Kula) في جزر تروبرياند، و"**البوتلاتش** (*Le Potlatch*) عند هنود الشمال الغربي الأمريكي (الكواكيوتل (Kwakiutl) والتلينجيت (Tlingit)). تشبه الطريقة المتقصية والمقارنة في آن واحد، طريقة البحث البوليسي في جمْعِ الوقائع الصغيرة، وكلمات الأغاني،

---

(6) L'association du MAUSS (mouvement anti utilitariste dans les sciences sociales) الحركة المناهضة للنفعية في العلوم الاجتماعية ومجلتها تكرس مجهودها لإعادة مسائلة لكتابات "مارسيل موس".

والمقابلات أيضا - رابينيري (Rapiniri) الحكيم الماوري - والتي أدى ترتيبها بموس لصياغة فرضيته، وتأمين البرهنة الصارمة عليها. وبخصوص النزعة المقارنة (comparatisme) يقول في فقرة قصيرة حول الطريقة بأنه يجب تناول الظواهر في ظرفها الاجتماعي، ومفهومة بهذه الصيغة من مجتمع إلى آخر، لأن ذلك لا يكون أبدا بمنأى عن المجتمع أو المجتمعات حيث تَحدُث، وعليه تقتضي النزعة المقارنة، في نظره، السوسيولوجيا مع العلاقات الاجتماعية والأنثروبولوجيا مع الثقافة.

تتلخص الفرضية المركزية عند موس، المستنبطة من دراسته المسبقة لمجموعة من الظواهر الخاصة بالمجتمعات البدائية، والمجتمعات الهندوأوروبية، والمجتمعات الحديثة، في أن التبادل المتبادل حيث تكون الهبة المشَغِل الأولي (opérateur initial) وفي كل مكان، بإلزامية ثلاثية وهي العطاء، والقبول، والإرجاع.

وتتبادر في الذهن تلك المشكلة التي تثيرها مفارقة العطاء التي تفترض دائما وفي كل مكان الإرجاع -ولنضف هذا، في القربان بعبارة أخرى قد لا توجد في ذلك هبة «مجانية».

بناءً على ذلك، هذا هو المشكل الذي على موس مواجهته، مشكل الإرجاع الحيثي للشيء المعطى، وتظهر مسألة أخرى مفارقتية كذلك، وهي **إلزامية** العطاء والقبول والإرجاع. وهنا كذلك، يحاول موس البرهنة على أن هذه الإلزامية الثلاثية عامة ليربطها ضمنيا بالفكرة الحديثة للمصلحة - منحى سيتبعه بعض معلقيه، خاصة بيار بورديو، ولكن تحليل نصه يسمح لنا بأن نتحسس عنده تأويلا أكثر تعقيدا، لكنه لم يسلم من التناقضات.

ينجح موس، خاصة في الأمثلة الكبيرة التي يقدمها عن المجتمعات البدائية، في تبيان كيف أن التهادي المتبادل لا يَتَمَأسَسُ بصفة عامة في بعض هذه المجتمعات فحسب، بل يتجاوب مع الإلزامية الثلاثية. وبخصوص القوانين الهندوأوروبية والمجتمع الحديث لا يوجد التبادل المتبادل سوى في شكل بقايا ينطلق منها في استنتاجات ليخص التبادل المتبادل بمكانة سوسيولوجية ومَدِّها إلى جميع الظواهر من طبيعة مماثلة.

وأول الأمثلة الكبيرة التي يذكرها موس هو التبادل "الماوري" الذي سيبقى الأكثر استعمالا عند المعلقين. اعتمادا على المعلومات الواردة إليه من صديقه روبير هيرتز (Robert Hertz) (المتوفى في حرب 1914–1918) وعالِم الأنثروبولوجيا الإنجليزي إلدسن باست (Eldson Best) يعرِّف موس المؤسسة الماورية للعطاء المتبادل، معتمدا على المخْبِر الذي استعان به إلدسن باست وهو الحكيم الماوري رَنابيري.

ليكن شيء، ضفيرة من القصب مثلا، ومعناه حصير صغير، يمتلكه فرد ينتمي لجماعة A فيهِبه لفرد من جماعة B الذي يمكنه إرجاعه للفرد من جماعة A: قد يكون الشيء نفسه أو شيء آخَر علما بأن التبادل يتطلب وقتا. يمكن للفرد من جماعة B أن يعطي هذا الشيء لفرد من جماعة C الذي سيعطيه بدوره لفرد من جماعة D، كما يمكن لفرد من جماعة X، في نهاية حلقة التبادل أن يرجع لفرد من جماعة A الشيء نفسه أو شيئا آخر مقابل ما قدمه في البداية هذا الفرد من جماعة A.

يعتقد الماوريون، حسب رَنابيري أن الشيء الذي وهبه فرد جماعة A تحركه روح الواهب، ويسمى "**هاو**" (*Hau*). لكن هذا "الهاو" ذاته هو أثر لقوة الجماعة A – (**مانا**) *Mana* – المرتبطة ذاتها ليس بالجماعة فحسب (مجموع أعضائها)، ولكن أيضا يقول رَنابيري بأرضها وبالغابة وبأسلافها.

إن روح الشيء هذا هو "هاو" (*Hau*) المعطي يدفعه لأن يقدمه لفرد من جماعة B، لكن الشيء -الموضوع- يحمل معه "هاو" واهبه، وهذا ما يسميه موس روح الشيء الموهوب، فلا يحق للفرد المتلقي من جماعة B الاحتفاظ به، خوفا من أن يتأذى أو يتحطم عن طريق "هاو" الواهب، وعليه يجب إما إرجاعه للمعطي من الجماعة A، وإما إرجاع شيء آخر، وإما إعطاؤه لفرد من الجماعة C.

مهما يكن، فحتى وإن تغير الشيء في المسار، يبقى "**هاو**" الواهب الأول مرافقا للشيء، ومعناه أنه ينتقل إلى الشيء الجديد ليعود إلى منطلقه – الواهِب الأول – فيجد من جديد مكانه في الجماعة، في الأرض، وفي علاقة مع الأسلاف، بينما يرتبط مجددا "**هاو**" المحرك لهذا الشيء بـ"**مانا**" (*Mana*) الجماعة A، وهو مكانه الأصلي.

والمثال الثاني الذي يذكره موس هو مثال الـ"كولا" (le Kula) المختلف قليلا عن السابق حيث «المنافسة» متظاهر بها، ولسمعة الشيء أهمية كبيرة بينما هي غائبة في المثال الماوري.

في أرخبيل تروبرياند في شمال أستراليا، يتلقى القادة العرفيين الموكلين من جماعاتهم، من قادة جماعات من جزيرة مجاورة غربا، قلادة يقدمونها لقادة جماعات من جزيرة مجاورة شرقا، كما يتلقون أساور من قادة الجماعات من الجزيرة المجاورة شرقا ويهبونها لقادة جماعات الجزيرة المجاورة غربا، وتجري التعاملات دائما من جماعة إلى أخرى على يد القادة العرفيين.

تشحن الأشياء المهداة والمتلقاة (قلادة وأساور مصنوعة من صدف منتشر في شواطئ هذه الجزر) على متن قوارب، ليس لنقل هذه الأشياء فحسب، بل أيضا أعضاء الجماعات الواهبة، ومعها خيرات أخرى (آواني طينية: إنيام، قلقاس).

تتميز مراسيم الحفل حيث تُعطى الأساور والقلائد بطابعها الاحتفالي، التي يعلن عنها بالبوق الصدفي من لدن ما يشبه العازفين على الأبواق أو المعلنين عن الأخبار (hérauts) وبأغاني تستحضر «القوة» المحركة للأشياء. إن الأشياء ذاتها هي التي في اعتقاد التروبرياندين ترغب في أن تستبدل في تجاذب متبادل، وتأتي الوثيرة نفسها في الأغاني وكلماتها لتدل على ذلك.

تتبع الهبة في الحين بقبول أو رفض التلقي وتقتضي لاحقا إرجاعا، فهي التي تُظهِر شكل المنافسة. وواقع الأمر أن الواهب لا يذكر محاسن ما يقدمه ولا يعترف بقيمة لذلك، إنما يعطيه للمتلقي وكأنه شيء دون أية قيمة، شيء يحتقره وبصفة ما يتنازل عنه من أجله، ولكن في الوقت نفسه، ينفخ في البوق الصدفي للاحتفال رسميا باكتمال المعاملة.

يتساءل موس - بعد مالينوفسكي والذي يقتبس عنه، من كتاب *Les Argonautes du Pacifique occidental* خاصة في الفصل الأول، كل المعلومات - حول دلالة هذه الأشياء، وما يوليه الأهالي التروبرياندیون من قيمة لها.

يعيد تناول المقارنة التي يقيمها مالينوفسكي بين هذه القلائد والأساور، وحلي التاج البريطاني التي لا تشترى ولا تباع، ليس بسبب قيمتها المادية المرتفعة، ولكن لسمعتها - كانت بحوزة ملوك - فشهرتها كبيرة جدا. وبنفس الصيغة، حسب مالينوفسكي وموس، تكون الـ"**فاغا**" (waggas) (قلائد وأساور) قد تقلدها عبر الزمن والمبادلات أفراد من جماعات مختلفة صاروا أبطالا ، وأسلافا سمعتهم عالية. إلا أن هذه الحيازة القديمة تزيد الأشياء قوة حقيقية، فهي نوع من الطلاسم تصنع البهجة وتواسي المحتضرين في سكرات الموت.

يتساءل موس لماذا لا يحتفَظ بالقلائد والأساور المهداة؟ بعبارة أخرى، كيف تمارس عند "التروبرياندين" إلزامية التلقي والإرجاع، فلا يحتفظ بالأشياء إلا في حالة رفض التلقي وفي ذلك إعلان عن عدوان، فالاحتفاظ بالشيء غير ممكن إلا في هذه الحالة القريبة من الاستثناء، وبالنتيجة تكون الجماعة المحتفظة به قد فقدت شرفها وقد تقصى من الـ"**كولا**" وبالمعنى الحَرْفي يدل ذلك على وضع خارج القانون.

إن تأثير روح الشيء المُهدى هنا، في هذه الحالة السمعة التي تولد القوة السحرية، أقل مما هو في التبادل الماوري، فلا يقال بوضوح أن الشيء المحتفظ به يؤذي أو يحطم المتلقي، ولكن الاحتفاظ به يثير النفي، بل وقطع الرابطة بين جماعة وأخرى. كما أن كل تروبرياندي يجهل، يقول لنا موس، مدى امتداد الـ"**كولا**"، فهو لا يعرف إلا الجماعات المجاورة، تلك التي يتلقى منها، وتلك التي يهَبها أشياء، ومع ذلك فانقطاع حلقة من السلسلة قد يهدد المؤسسة برمتها.

هناك أثر منحرف آخَر يهدد تبادل "**كولا**" يتمثل في ممارسته باسم نفعية ما، فلا تكون لنفعية التبادل معنى - معنى ضيقا- إلا في شكل آخَر ينجز بواسطة "**كولا**"، وهذا الشكل الآخَر من التبادل الموسوم "غيمفالي" (*Gimwali*) هو في الأصل تبادل نفعي في التعارف البَيْني حيث يتم تبادل فائض القلقاس أو الإنيام مثلا مقابل فائض أواني طينية أو زرابي. والظاهر أن التروبرانديين لا يلون أهمية أكبر لهذه التبادلات مثل الفلاحين الغربيين

عندما يتبادلون - أحياناً دون الشعور بأن الأمر يتعلق بتبادل- الفواكه، والخضر أو الخدمات، وبالمقابل يخشون دائما ممارسة "كولا" وكذلك "**غيمفالي**" أي الدخول في تبادل نفعي أو الاحتفاظ مطولا بالقلائد أو الأساور، ولهذا لا يمتد الاحتفاظ بهذه الأشياء أكثر من سنة أو سنتين. وواقع الأمر أن تراكم السمعة في الأشياء بنقلها إلى الجماعات وبين أيدي أفراد ذوي سمعة هو الذي يؤمِّن سلطانها السحري وتأثيرها على الذين يحوزونها مؤقتا، فالتوقف المطول لحركة الأشياء يمنع تراكم السمعة.

تخلق مؤسسة "**كولا**" الممارسة وفي ذات الوقت الرمز، فكلاهما مكملان لبعضهما البعض، ويظهر جليا أن مردها إلى شكل الأرخبيل المتباعدة جزره نوعا ما. يؤمِّن التبادل الإلزامي بين الجماعات من أصل واحد، ومن ثقافة واحدة الإبقاء الاجتماعي (maintien social) والثقافي والمادي للمجتمع في حين تؤَمِّن المرجعية للأسلاف والأبطال الأسطوريين معنى هذا البقاء.

إن المنافسة صامتة ولكنها حاضرة، بينما تبدو غائبة في التبادل "الماوري"، مما يدل على أن النزاع خفي لا يعلن عنه إلا برفض التلقي. نشير هنا إلى أن موس لا يتوسع في موضوع تبادل كولا، ووظيفة السلطة - التي يميزها عن السلطان (pouvoir) - المتمثل في تثبيت التبادل وتوفير إمكانية القدرة على العطاء، والتلقي، والإرجاع.

والمثال الثالث الكبير على مؤسسة التبادل في المجتمعات البدائية هو "**البوتلاتش**" (potlatch) الذي يختلف كثيرا عن التبادل "الماوري" وتبادل "**كولا**" حتى وإن أشار موس إلى **كولا** على أنه «نوع من **البوتلاتش**». والاختلاف قائم بدليل أن المنافسة لا يُتظاهر بها بل هي مفتوحة، ومُعَبَّر عنها بوضوح في "**البوتلاتش**".

إن "البوتلاتش"، يقول موس، عبارة عن تبادل على شكل ألعاب المصارعة (agonistique) بمعنى تبادل على شكل مبارزة أو منافسة، ويجري « "**البوتلاتش**" بانتظام خلال الأسواق» الكبرى البيمجتمعتيه (inter sociétaux) التي يقيمها فصليا هنود الشمال الغربي الأمريكي- ومن بينهم "**تلانجيت**"

(Tlingit) و "**كفاكيوتل**" (Kwakiutl). يتعلق الأمر بمجابهة بين شخصين، قائدان عُرفيان، موكلان لغرض المبارزة من طرف جماعتي انتمائهما، ويكْمُن التبادل في هبة تتبعها هبة مضادة في التو، وعلى هذا الأساس فهو تبادل محدود يتميز عن التبادل المعمم كما في "كولا" والتبادل "الماوري"، لكن وهنا تظهر المنافسة يجب أن تفوق الهبة المضادة الهبة المعطاة، ومهما يكن من أمر فإنها لا تخلص الدَّين، وعليه يجب على المتلقي للهبة المضادة أن يقدم بدوره هبة تفوق ما استلمه، والفائز هو من يواصل في العطاء بينما المنهزم هو من لم يعد له ما يهَبه أو يهديه.

تشمل الأشياء المتبادلة أساسا وبصفة طقوسيه صرفة أغطية منسوجة عليها رموز الجماعة وحلقات نحاسية من صنع الحدادين.

لكن يمكن أن يتعقد "**البوتلاتش**" بالمزايدة في المنافسة التي لا تُنْهي التبادل ولكنها تتلف الأشياء برميها في البحر مثلا عوض إهدائها أو ردها، ويعيَّن الفائز من يواصل في إتلاف الخيرات عوض إعطائها، والمنهزم من لم يعد له ما يتلف.

يبين موس، مستوحيا من أعمال بواس (F. Boas) (1856-1942) أن المنهزم في "**البوتلاتش**" يفقد كل شيء؛ ليس الخيرات فحسب بل والهوية، فتتبعه جماعته في هزيمته لتصبح خاضعة للمنتصر أي الجماعة المنافسة، إلا أنه يمكن أن يصير المنهزم البارحة منتصرا اليوم إذ من اللازم على القائد المنتصر مواجهة - وإلا خَسِرت جماعته السمعة والشرف- قائد جماعة أخرى قد يهزمه.

وبهذا تتصدع كل تراتبية (hiérarchie) الجماعات، فهي موجودة ولكنها لا تدوم.

لم يعط موس تفسيرا لظاهرة "**لبوتلاتش**" اللهم ذلك الذي يرجع إلى ضرورة الصراع كخلفية للتبادل ليشكل حله المؤقت. في حالة الـ"**كولا**" والتبادل الـ"ماوري"، يربط التبادل المصاهرة، وأما في حالة "**بوتلاتش**" فيكون ذلك بفضل الصراع الدائم من خلال التبادل.

اقترح ألان تيستار (Alain Testart)[7] تفسيرا آخر على النحو التالي: ينتمي هنود الشمال الغربي الأمريكي إلى ما يسميه مجتمعات بمخزون (société à stock) بمعنى مجتمعات مستقرة في إقليم حيث يظهر في فصل معين مورد غذائي بكميات كبيرة (بقر وحشي، سالمون، خضراوات) وقد يتجه المجتمع للتحول إلى مجتمع ذات تراتبية واحدة بفعل استحواد كبير أو قليل الأهمية، حسب الجماعات والأفراد، للمورد المعني والممكن تخزينه بفضل التجفيف أو معالجته بالتدخين، أو الأواني الطينية، وبالتالي تصبيره، فيظهر الفقر والثراء، والزابونيات، وبالتالي اتجاه نحو تبلور التراتبية.

ولعل الـ"**بوتلاتش**" يحد من هذا التوجه بتثبيت التراتبيات في تراتبية أحادية، فبإلزام قادة الجماعات على العطاء، والتلقي، والإرجاع بفائض، بل والإتلاف، قد يحطم الـ"**بوتلاتش**" كل تراتبية دائمة.

في نهاية استدلاله حول التبادل المتبادل، يتعقب موس في قوانين وأعراف اليونان وروما والهند والقانون القروسطي «بقايا» التبادل المتبادل بتسجيل كل ما يمكن أن يدعم طرحه، بما في ذلك ألعاب الأطفال.

في المجتمعات الحديثة، يرى موس هذا النوع من التبادل على شكل بقايا ربما استوحى منها المشرع قوانين العمل والتعاضديات والتعاونيات. ويأمل موس في استمرار التهادي المتبادل بصفة أثَر باق بقوله: «يمكن للشعوب والطبقات والأفراد أن تعرف الثراء ولن يسعدوا إلا عندما يجلسون، مثل الفرسان الشجعان، حول الثروة المشتركة»(1951، 279)

لا يظهر تنظير موس حول الظاهرة الاجتماعية الشاملة إلا في الخاتمة حول الأخلاق والسوسيولوجيا في نهاية النص الموسوم *Essai sur le don*، والذي أعلن عنه دون تفصيل كبير في بداية المقال مكتفيا بالحديث عن «خدمات اجتماعية شاملة» فيما يتعلق بالتبادل المتبادل. إن الظاهرة الاجتماعية الشاملة هي تلك التي تتدخل فيها كل جوانب المجتمع:

---

(7) *Les chasseurs -cueilleurs et l'origine des inégalités*, thèse de doctorat, Paris, Institut d'Ethnologie de l'université Paris X, 1981.

التاريخية والسياسية والسيكولوجية والأخلاقية والثقافية والاجتماعية والديموغرافية والاقتصادية (مادية) والقانونية والبيداغوجية وغيرها- وعلى هذا الأساس تتطلب الظاهرة الاجتماعية الشاملة - التي يضعها موس عن قصد في السوسيولوجيا وليس في الأنثروبولوجيا كما يبينه عنوان الجزء» *Conclusions de morale et de sociologie*«- لكي تُفهَم وتُفسَر، ليس السوسيولوجيا فقط ولكن تقريبا كل العلوم الاجتماعية من تاريخ وعلم السياسة والقانون والأنثروبولوجيا والسيكولوجيا والديموغرافيا والاقتصاد وغيرها، ويقترح موس البحث عن ظواهر اجتماعية شاملة مماثلة للتبادل المتبادل ومعالجتها بالطريقة التي اتبعها.

لا يمكننا القول أن مقترح موس قد لقي نجاحا كبيرا، فالظاهرة الاجتماعية الشاملة تأخذ بعين الاعتبار موضوع السوسيولوجيا المتمثل في العلاقة الاجتماعية، بينما تكتفي تعددية الاختصاصات كما لم يكن يدركها موس، بتكويم المعطى حول ظاهرة بدون وضعه في حقل العلم المختص به.

تنبع أهمية الظاهرة الاجتماعية الشاملة كإمكانية تحليل بعض الظواهر الاجتماعية من قدرتها على الجمع بين الممارسة والرمزية، وبين الملموس والتمثلات- وذلك ما أوصى به دوركايم من قبل في تحليل الظاهرة الاجتماعية - وكذلك من أنها تسمح بالاهتداء إلى الظواهر الخِلالية (interstitiels) في كل المجتمعات، مما يسمح أحيانا ببلوغ ما قلَّ ظهوره في العلاقات الاجتماعية. ليست الظواهر الاجتماعية الشاملة بالضرورة هي الأهم، كان غورفيتش (G. Gurvitch) (1894-1965) يعتبر الفضائح والرياضة على أنها ظواهر اجتماعية شاملة قابلة للتحليل، وفي هذا الصدد يمكننا إضافة الحفل التذكاري مثلا.

تطرق موس في نصَّين أولهما متقدم على *Essai sur le don* في سنة 1921 والثاني متزامن مع صدوره (1925) من خلال أمثلة لمسألة التبادل المتبادل. ففي الأول وهو «شكل قديم عند "التراس" (Thraces)») (Œuvres, III, 35-43) فبيَّن كيف أن تنظيم المآدب (banquet) بين مجموعات هذا المجتمع يمثل امتثالا للإلزامية الثلاثية المتمثلة في العطاء والتلقي

والإرجـاع، والـثـانـي فـي نـص» *Commentaire sur un texte de Poidonius* (Œuvres III, 52-57)» يعالج الانتحار كأسمى أداء مفسرا كيف أن الغاليين (Gaulois) القدماء يختارون الانتحار في الولائم حيث يقدَم طعام فيُقْبَل ويُرَد، وذلك عند العجز على العطاء أو الإرجاع بفائض - يتعلق الأمر بـ"**بوتلاتش**" - فيُحضِرون دروعهم من طرف الخدم ليلقوا بأنفسهم عليها بعدما يأمرون الخدم بضرب أعناقهم.

لم يعد موس لمَسألة التبادل إلا في دروسه أو في تقارير حول هذه المسألة، ويمكننا القول أنه أنتج مؤلَفه الأساسي في النص الموسوم *Essai sur le don*، لكنه واصل حسب طريقته في تكويم الظواهر حول مسائل مختلفة وبناء فرضيات من هذا المنطلق.

في سنة 1926، سنة بعد *Essai sur le don* صدر له مقالا قصيرا حول «الأثر الفيزيقي لفكرة الموت عند النيوزلنديين *L'effet physique de mort chez les Néo-Zélandais*» حيث انطلق من فرضية أن فكرة الموت التي تفرضها الجماعة تؤدي فعلا إلى الموت الطبيعي، ولتوضيح ذلك يذكر مثال مجتمع نيوزيلندي حيث يُحَرِّم "الطابو" النظر إلى عيني القائد، وفي حالة ما وَجد شخص منحني نفسه في التفاتة سريعة وجها لوجه مع القائد، فرغم مواساة القائد له وأعضاء الجماعة سيموت ميتة طبيعية في آجال قريبة.

بعد ذلك بحوالي عشر سنوات أي في سنة 1938 قدم موس باكورة تأليف Essai قصيرة حول مفهوم الشخص حيث يتساءل حول مفهوم الفردية (individualité) في المجتمع البدائي، وحول مفهوم الشخص *persona* في روما - قناع الممثل في المسرح- ليبين تأثير المسيحية التي أضافت مفهوم الشخص (personne) لمفهوم الفرد ليصل في الأخير إلى الفترة الحديثة فيرى في الفيلسوف فيخت (Fichte) (1760-1825) أحد الباعثين الأوائل لمفهوم الشخص المرتبط بمفهوم الأنا (1951، 331-362)

حاول موس في سنة 1929 في مداخلة ألقاها في ملتقى تعريف الحضارة على أنها «مجموعة من الظواهر ومميزاتها المتناسبة مع مجموعة من المجتمعات، وفي كلمة واحدة نوع من النظام الاجتماعي الرفيع (hyper

(social من النظم الاجتماعية» (*Œuvres* II, 481-482 et III, 249). لكن قبل ذلك وبعده اجتهد في سلسلة قصيرة من الملخصات في تمييز السوسيولوجيا. بداية في 1924 أشار في مداخلة أمام جمعية السيكولوجيا موسومة «*Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie*» إلى أن السوسيولوجيا بحاجة إلى السيكولوجيا قائلا «في هذا الجزء من عملها الذي تشكل التمثلات الجماعية موضوعا له (...) لنسمي هذا الفصل السيكولوجيا الجماعية إذا أردتم، ومن الأحسن أن نقول سوسيولوجيا بصفة مختصرة» (1951، 281-310). ثم، في سنة 1927 في نص موسوم «*Notes de méthode sur l'extension sociologiques*» وفي نص ثاني «*Divisions et proportions de la sociologie*» (*Œuvres* III, 178-245 et 283-297) أكد على أهمية الإحصاء في السوسيولوجيا وأعاد ذلك بقوله أن كلمة سوسيولوجيا «مرادف علم اجتماعي، علم المجتمعات مجموع العلوم الاجتماعية ... وأن الظواهر الاجتماعية كلها يشكل عالما فريدا وموضوع علم واحد».

في الأخير وفي سنة 1934، في نص عنوانه «*Fragments d'un plan de sociologie générale descriptive*» (نفسه، 302-354) عاد بسرعة لمفهوم التبادل والتبادلية مؤكدا على مفهوم الارتقاب، أي توقع المستقبل وهو «أحد أشكال الفكر الجماعي» وهو مفهوم قلَّ ما تعرضت له السوسيولوجيا.

بعد دوركايم، فإن التمثلات الجماعية أو الفكر الجماعي كما يقول هو ما شد انتباه موس، ولكنه بحث في ذات الوقت وربما أكثر مما سبق عن علاقات هذه التمثلات بالممارسات، وبنائها انطلاقا منها.

3 - دلالة التقنيات

في الواقع، انطلاقا من ثلاثينيات القرن الماضي، انشغل موس تدريجيا بتحليل التقنيات بصفتها ظواهر اجتماعية شاملة، إلا أنه في بداية الأمر، لم تجتذبه التقنيات الحديثة، خاصة التقنيات الأداوية (instrumentale) - التي درسها تلميذه أندري لورْوا غوران (André Leroi-Gourhan) (1907-1985) ابتداء من سنة 1940 بصفة نسقية فوجَّه اهتمامه صوب مجموعة تقنيات لم

تشكل حتى ذلك الحين موضوع دراسة سوسيولوجية، والتي سماها «تقنيات الجسد».

في سنة 1935 ألقى موس أمام جمعية السيكولوجيا مداخلة في الموضوع (1951، 363-386) مستشهدا بأمثلة شائعة استوحاها من تجربته الخاصة في السباحة ومسح الأنف والمشي- ما لاحظه عند الممرضات في أحد مستشفيات نيويورك، ومقارَنتها بتلك التي عند ممثلات هوليود ثم عند النسوة الماوريات (maoris) وأخيرا عند النساء في شوارع باريس - يتساءل موس حول صيغ التصرف، وهي «عمل العقل العملي الجماعي والفردي» الذي يجعل الأجساد البشرية تتحرك جماعات وفرادى في ذات الوقت فيعرِّف التقنية قائلا: «أسمي تقنية كل فعل تقليدي ناجع، فالإنسان متميز عن الحيوان قبل كل شيء بتلقين هذه التقنيات ومحتمل جدا توريثها شفهيا» ليطبِق هذا التعريف الأول على تقنيات الجسد مبرهنا أنها فعلا تقليدية وناجعة.

بادئ بدء يتابع موس دورة الحياة البشرية (ontogenèse) من الولادة إلى الوفاة، فيبرز عبر مجتمعات مختلفة تقنيات الجماع والتوليد والفطام وحمل الصبيان والتقنيات التربوية للجسد عند الأطفال والمراهقين، ثم تلك الخاصة بالراشدين من مشي، وقرفصة (accroupir) وسباحة وأكل وغيرها، وفي الأخير تلك التي قد تهم الشيخوخة والاعتناء بالأموات (التقنيات الجنائزية)، ليعيد تناول مختلف مجالات الحياة الاجتماعية من طعام ولباس وعمل، وغيرها لإرساء برهنته.

يصل بذلك، في تعريف ثان إلى القول عن تقنيات الجسد بأنها «تركيب فيزيو- سيكو-سوسيولوجي لسلسلة من الأفعال»، بتعبير آخر يشارك فيها الفيزيقي ولكن أيضا النفساني، والاجتماعي ويمكن إضافة الثقافي، وألتحكمي الثقافي. وللتحقق من فرضية موس هذه، طلب كلود لفي ستراوس (Claude Levi-strauss) برنامجا طويل المدى من اليونسكو.

يعود موس إلى الحديث عن التقنيات في آخِر ما كتب من نصوص في سنة 1941 «*Les techniques et la technologie*» (Œuvres, III, 250-256) حيث

يعرِّف التقنية على أنها «مجموعة حركات وأفعال غامضة غالبا ما يكون معظمها يدويا منَظَّما وتقليديا، تساهم في بلوغ هدف معروف فيزيقي أو كيميائي أو عضوي».

وواقع الأمر أن موس يوسع هذا التعريف إلى جميع التقنيات الأداوية بما فيها تلك التي ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية، كما ارتقب ظهور تقنيات أخرى بعد الحرب في أوروبا حيث توقع ازدهارا حقيقيا للتقنيات. وأمام ما يسميه نوعا ما على طريقة هايديغر (Heidegger) «الشيطان الغاضب (le démon déchaîné)» يعتبر موس على عكس الفيلسوف الألماني أنه «يجب أن لا نخاف وأن لا نتحدث عن الأخلاق، ولكن علينا الكف عن ترك الأشياء للصدفة»، فهو يؤيد النزعة التخطيطية (planisme) التي صارت برأيه ضرورة.

هكذا يصل موس وقد عمَّر أكثر من 70 سنة إلى اعتبار، بعدما فعل ذلك بالطقوسيات والتبادلات، ما كان يظهر له، بعد - «النقد والصرف»- أكثر الأشياء مادية في المجتمعات الحديثة. وتوقع في مستقبل عاجل أو آجل نوعا ما في أوروبا بروز تقنيات أداوِية جديدة وتكنولوجيات توخاها لوقت لاحق.

4 - تحليل نقدي

وجِّه نوعان من الانتقاد لـموس، خاصة ما تعلق بالنص الموسوم *Essai sur le don*، أولها انتقادات كلود لفي ستراوس حول **ألمانا** (*Mana*) وثانيها انتقادات بيار بورديو حول المنفعة.

فقد أعاب كلود لفي ستراوس، في مقدمة لعَمَل موس الذي يتصدر مجموعة النصوص والمقالات الموسومة *Sociologie et Anthropologie*، السقوط في فخ التمثلات الماورية حيث لم ير أن **ألـ"مانا"** كان دالا على بنية عامة، «دال عائم»، أو «خانة فارغة» تسيِّر كل الأنساق، الاجتماعي على وجه الخصوص. ويمكننا الرد على لفي ستروس بالقول أنه يستبدل تحليل موس بنظريته الخاصة كما فعل ذلك اتجاه دوركايم بالنسبة لمنع زنا

المحارم. أراد موس أن يفسر كيف تدخل التمثلات المشتركة في نسق تبادل، الـ"مانا" عند الماوريين مثلا فتؤدي دورها، وعلى هذا الأساس لا نرى ما يدل على أنه غُرِّر به، إنما يتوخى الحذر حيث يريد لفي ستراوس البناء بصفة نهائية.

أما الانتقاد الثاني فضمني عند بورديو وأكثر اتضاحا عن بعض أتباعه، ولعل موس فكر في المصلحة التي تجنيها مجموعات بشرية في العطاء المتبادل، إنها مصلحة مادية اقتصادية موجودة في هذا النوع من التبادل، ولكنه بذلك يكون قد استخف بتحليله لهذه المصلحة، أو بتعبير أوضح نسي النظرية الماركسية.

على مقاربة مماثلة لنص موس، يمكن أن نعترض كما قلنا بكون تحليله معقد للغاية. فمن المؤكد أنه يتحدث عن المنفعة وعن نِفاق النسق، عن التزام يتوهم المجانية، لكنه بالمقابل يحاول - وهنا يعود له الفضل- تفكيك متاهة التمثلات المرتبطة بالظواهر وبالممارسات المنتجة للتمثلات، وهذا هو، بعد دوركايم و... ماركس مقصد عمله بما في ذلك الأعمال حول التقنيات.

وحول هذه النقطة بالذات، وبصفة دقيقة، كما وضح ذلك برينو كارسانتي (Bruno Karsenty) (1944) تظهر اليوم بوادر محدوديات فكر موس، فهو يبحث كما علَّمه دوركايم في التمثلات المرتبطة بالظواهر الاجتماعية وفي الظواهر، خاصة الممارسات (التقنيات مثلا) التي تغذي التمثلات عند مبدعها ومنجزها، ولكنه لا يذهب إلى أبعد من ذلك، وعليه يمكننا القول أنه يقف عند **الرمزية** ولا يحاول تحليل **الرمزي**. بتعبير آخر لا يصف موس الأيديولوجيات، إذ لا يجتهد في ما وراء ذلك على إيجاد مفصلة التمثلات والصور المشكلة للواقع الاجتماعي، للواقع المنشئِ اجتماعيا، وهي في جميع الحالات تشكل مفصلة لها مكانةَ الظاهرة الاجتماعية. كما أنه لا يغامر في سوسيولوجيا وأنثروبولوجيا نقدية فبقيت مرجعياته للسيكولوجيا والتحليل النفسي سطحية حتى بالنسبة لتلك الحقبة، فتارة يخشى التخلي عن الظواهر لجعلها معقولة ويكتفي بفرضيات وإن كانت متميزة مثل فرضية الأثر الفيزيقي لفكرة الموت، والعطاء المتبادل أو تقنيات

الجسد، ولكن يبقى التنظير كله عالقا خاصة من وجهة النظر الأيديولوجية والرمزية.

تنجر المحدودية الثانية عن الأولى إذ ينشغل موس مباشرة بالأخلاقي والإيتيقي (morale et éthique) ومِثل دوركايم أراد أن تكون السوسيولوجيا في خدمة الأخلاق، وفي هذا يبتعد مثل خاله عن مكانته كعالِم اجتماع وعالِم أنثروبولوجيا. ومهما يكن لا تنقص الاعتراضات من بُعد هذا العمل ويبقى موس كما قال كلود لوفور (Claude Lefort) عن موريس ميرلو بونتي (Maurice Merleau-Ponty) (1910-1962) «مرشدا لا مثيل له».

ثانياً: موريس هالبواش: عقلانية تجريبية

ولِد موريس هالبواش في مدينة ريمس سنة 1877 من والدين أستاذين. درس الفلسفة على يد هنري برغسون (Henri Bergson) (1859-1941) وبتأثير من لوسيان هير (Lucien Herr) (1858-1922) أصبح اشتراكيا في المدرسة المعيارية العليا، فشارك في مجلة *L'Année sociologique* وانخرط في الجماعة الدوركايمية بإعاز من فرنسوا سيميان.

في سنة 1913، صدرت أطروحة دكتوره هالبواش حول الطبقة العمالية، وتولى خلافة زيمل في جامعة ستراسبورغ، حيث عيِّن أستاذا في سنة 1919، كما أن كتابيه *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) و*La morphologie sociale* (1938) حققا له الشهرة، وقد سمح له منصب أستاذ في جامعة السربون سنة 1935 بالمشاركة في مؤسسات دولية عديدة كالمكتب الدولي للعمل، ثم بالانضمام في ذات المنصب إلى "كوليج دي فرانس"، وفي سنة 1944 تمَّ توقيفه ليزج به في معتقل بوكانفالد حيث توفي في مارس من سنة 1945.

بين الفلسفة وعِلم الإحصاء، بين القيمة والظاهرة، وبين المعنى والعدد، انتشر عمل هالبواش بصفته عقلانية تجريبية، فمِثل موس وزيمل، ناظَرَ هالبواش بين التزامه الاشتراكي والنظريات الاقتصادية الجديدة، لأن ما يؤسس في نظره خلق القيمة اجتماعيا هو التبادل وليس العمل والإنتاج.

وعليه فعوض السببية الأحادية لقدامى "الاقتصاديين"، مثل موس وزيمل، يعيد هالبواش إبداع الجدلية المفقودة لتكون المقولة المركزية لعقلانيته مقولة التفاعل ككلية.

1 - من السوسيولوجيا الاقتصادية إلى سوسيولوجيا الذاكرة الجماعية

ساهم هالبواش في مجلة *L'Année sociologique* إلى جانب صديقه عالم الاقتصاد سيميان في وحدة «السوسيولوجيا الاقتصادية» وفي المجموعة الدوركايمية. بعدما وجد في دراسة ليبنز (Leibniz) أن فلسفة الذاكرة كما عند هانري برغسون هي أيضا عقلانية رياضية، بحث في مجابهة بين التحقق الإحصائي والفرضيات، الاشتراكية هنا والدوركايمية هناك، فتمكَّنَ في عمله حول نزع الملكية واطلاعه على ثمن القطع الأرضية في باريس (1909) من التحقق التجريبي من النظريات الاشتراكية حول **السياسة العقارية للبلديات** *politique foncière des municipalités* (1908) وكان اكتشافه لأهمية المنهج الإحصائي منبع باكورة تأليف حول كيتيلي (1913).

تابع طيلة حياته هذا التفكير حول **المنهج الإحصائي في السوسيولوجيا** La méthode statistique en sociologie (1944) حيث كانت الفكرة الأساسية هي أن نتائج أو أخطاء الإحصاء في السوسيولوجيا تعتبر مسألة ثانوية بالنسبة لما نقدمه من تأويل. فليس للإحصاء قيمة إلا بالمعنى الذي يوحي به العدد، إنه المسكوت عنه (le non dit) للنقد الإحصائي عند دوركايم في كتابه *Le suicide* حيث نجد إحدى الإسهامات الهامة في سوسيولوجيا الاستهلاك التي أسس لها هالبواش في أطروحته سنة 1913 الموسومة *La classe ouvrière et les niveaux de vie*، فالشراء في هذا الطرح ليس سلوكا بل مجهودا ضروريا للقدرة على الفعل يجب تأويله، إنه تصرف وعلى هذا الأساس يعتبر الاستهلاك عند الطبقة العاملة جوابا رمزيا بديلا عن الوعي بالإقصاء من التمثلات الجماعية.

تحاول أطروحة هلباواش تجديد التقليد الاشتراكي من خلال دوركايم، فالتحقق التجريبي من نظرية استلاب الطبقة العاملة برهان على أنها طبقة

موكَّلة في مواجهة المادة فهي مقصاة خارج المجتمع أو مستَلَبَة للمجتمع.

يفضي هالبواش إلى تجديد مقولة دوركايم المركزية القائلة بأن تجاهل المجتمع للطبقة العاملة يوضح أن تصور الطبقة الذاكرة (classe-mémoire) للقيَّم الجماعية يؤول إلى استبدال الجماعة وتمثلاتها الجماعية.

في سنة 1918 عرفت القيم المنتصرة في حرب 1914- التي آمَن بها هالبواش -أزمة مثل العقلانية الفلسفية (المقاربة السوسيولوجية) والعقلانية السياسية (اللائكية الجمهورية والاشتراكية الديمقراطية). وحتى يُؤَسَس لنهضة السوسيولوجيا وفكرة التقدم العقلاني، يجب مساءلة النجاح الباهر الذي عرفه هانري بيرغسون، الذي يرمز للعودة إلى النزعة النفسانية والنزعة اللاعقلانية، وهذا موضوع كتاب *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) حيث يؤكد هالبواش على أن الذاكرة لا يمكنها أن تكون إلا اجتماعية، فإما تظهر فردية كما هو الحال في الحلم أو تتجلى بصفة جماعية كما هو الحال في الذاكرة العائلية والدينية أو الطبقية. فالتجربة الواقعة في قلب سوسيولوجيا الذاكرة هي التجربة ذاتها لحدس فعل التذكر: إن التذكر هو إدراك فكر في شكل أطر اجتماعية (فضاء، زمن، لغة) يعيد بلا انقطاع بناء الماضي تبعا لتصور الجماعة الحاضر للعالَم. يأتي التفاعل المعقول أينما كان بدل الحدس البيرغسوني، ويعمل التقدم حيث ما كان كإعادة نظر نقدية للتقليد عند الفرد أو في عائلته، أو في دينه، أو في طبقته الاجتماعية. أدى انحياز هالبواش في دعمه للعقلانية التجريبية إلى إعادة ابتداع الحدس البرغسوني على شكل إدراك الجواهر المعقولة (essences intelligibles) للذكرى، ومعناه أنها تدفع به إلى إعادة ابتداع المقاربة الظواهرية (phénoménologique).

في الفترة ما بين سنة 1925 وسنة 1940 وبمعية موس واصل هالبواش تجديد المدرسة السوسيولوجية الفرنسية، حيث كان الحديث بحق عن دوركايمية ثانية حقيقية بدليل أن المجتمعات تبقى بصفة أساسية، كما عند دوركايم، نسقا من التمثلات الجماعية وإن كانت الذاكرة الجماعية مهيكلة بمفاهيم تشكل صورا ومصطلحات في ذات الوقت. فاقترح هالبواش تحيين

فكر دوركايم سواء في كتاب *Les origines du sentiment religieux* (1925) أو في كتاب *Les causes du suicide* (1930) وبالأخص في كتاب *La morphologie sociale* (1938). تكتسي النقاشات التقنية حول استعمال الإحصاء معنى عميق، إذ من الضروري التخلي على الديني بصفته أسمى شكل للمجتمع خالق بذاته لمُثُله الخاصة الموحدة، فليس ثمة مجتمع بل لا توجد سوى جماعات لكل واحدة ذاكرتها التي تحمل معاييرها الأخلاقية، وأما الديني فما هو إلا ذاكرة من بين أشكال أخرى، وهنا يتعارض الفضاء والمرفولوجيا الاجتماعية مع المقدس عند دوركايم وموس. يجدد النص الموسوم *La morphologie sociale* تقليد دوركايم من حيث أن التفاعل هو تفاعل فرد مع أفراد آخرين من الجماعة، وهو في الوقت ذاته تفاعل الجماعات فيما بينها من خلال وساطة الفرد نفسه (المرتبط بحرفة أو بدين أو غير ذلك). يجب أن نقرأ كتاب *La morphologie sociale* كذلك على أنه تأثير الظاهرة الاجتماعية الشاملة عند موس على سوسيولوجيا هالبواش، وأعلان في الأخير عن سوسيولوجيا الذاكرة ثانية سيتركها هالبواش غير مكتملة الشكل في كتاب *La mémoire collective* الذي صدر سنة 1948 أي بعد وفاته. فبعدما أعلن عن عدد من عناصرها في كتاب *La topographie légendaire des évangiles* (1941) يتقدمها مقال حول الذاكرة الجماعية عند الموسيقيين سنة 1939 صدر في مجلة *Revue philosophique*.

2 - هالبواش الثاني

في الصفحات الأخيرة من كناشاته التي احتفظت بها عائلته، يتساءل هالبواش عما سيبقى من عمله فيجيب بأنه كان عالم اجتماع «الذاكرة الاجتماعية». يأتي مخطوط (1925-1944) غير المكتمل والذي صدر ناقصا بعنوان *La mémoire collective* بإسهام أساسي في قراءة نقدية لعمله حيث يقترح على القارئ انفتاحين جديدين من أجل سوسيولوجيا الذاكرة، أحدهما على الذاكرة السياسية والآخر على سوسيولوجيا المعرفة.

في رفضه الذاكرة السياسية الشمولية (فاغنير (Wagner) بعزف من

موسيقيين الكتيبة في النص الموسوم *La mémoire des musiciens*، والدعاية في *La mémoire collective*)، يعتبر هالبواش الفرد منبعا جديدا لذاكرة ليست بمثابة إعادة بناء ظاهرة، ولكن بصفتها إعادة تشكيل قيمة من الماضي ضد الحاضر، وبالتالي يسترعي الحفل التذكاري السياسي والدعاية امتدادا لسوسيولوجيا الذاكرة عنده لوصف الأشكال الجديدة لتيارات الذاكرة المرتبطة بوسائل الاتصال الجماهيري.

في بحثه عن نموذج ثقافي للذاكرة، يوسع هالبواش مجال سوسيولوجيا الذاكرة إلى كل من الذاكرة الأسطورية والذاكرة العالِمة والذاكرة العلمية، لكن عدم اكتمال العمل وانقطاعه بصفة عنيفة يفتح أفق تجديد سوسيولوجيا الذاكرة. وفي الجهة الأخرى وإضافة إلى ذاكرة الظاهرة، ولمعتقدات الحس الثقافي، تشكل ذاكرة العقل السليم انفتاحا يربط سوسيولوجيا الذاكرة بسوسيولوجيا المعرفة.

تسمح الطبعة النقدية الأولى لكتاب *Mémoire collective* الصادرة سنة 1997 بفضل مقارنة الكناشات بالمخطوطات المحفوظة، الأخذ بالحسبان عديد النصوص المؤلفة والمختلفة عن النص المعروف عامة، إحداها موثوق بها (ستة محاولات لهالبواش ما بين سنة 1925 وسنة 1944) والأخرى مزيفة (كل العناوين والعناوين الفرعية من صنع الناشرين منذ سنة 1944) وأخذ أكثر من 30 صفحة منسية بالاعتبار.

ولبناء سوسيولوجيا ثانية للذاكرة، في سنوات 1925، حاول هالبواش إتمام كتاب *Les cadres sociaux de la mémoire* بالبحث، عند بروست (Proust)، على تأسيس الذاكرة اللإرادية للتخلص من مفهوم الاعتراف الخاطئ (fausse reconnaissance) لبرغسون، وعليه تُذكِّر محاولته الثانية بانتقادات بلوندال (Blondel) الذي يقترح كمنزلة متوسطة أن يكون جوهر الذاكرة فرديا وأن تكون صيغ تعبيرها عقلانية واجتماعية. في الفصل الأول من كتاب *Mémoire collective* يستعمل هالبواش مارك بلوك (Marc Bloch) ضد مارك بلونديل إذ يبين التاريخ -الاختصاص الأساسي لمدرسة الحوليات - أن الدلالة المشتركة لحقبة، ومُعاشها الجماعي هو الذي يعطي دلالة لذكرياتنا الفردية، وليس العكس.

ويعتبر الفصل الثاني الذي كان يناظر بين الذاكرة الجماعية والتاريخ أيضا تتمة لمؤلف *Les cadres sociaux*، حيث كما هو الحال في النص الموسوم *Topographie légendaire de Evangiles* وفي بداية الفصل حول الزمن يرُد على نقد مارك بلوك (1866-1944) الذي رفض في سنة 1926 كل تقارب بين النزعة السوسيولوجية (sociologisme) ومدرسة الحوليات متهما هالبواش والدوركايمية باستعمال الإسمانية القديمة (nominalisme archaïque) والعودة إلى فكر غائي، فعوض مثل هذه العبارات «يجب على المجتمع، يريد المجتمع أن. . .» يوصي المؤرخ بالعودة إلى الفكر ألسببي، وإلى الفاعلين الاجتماعيين. وفي كتاب *Topographie légendaire des Evangiles* لا يذكر هالبواش لتضامنه الفكري والسياسي مارك بلوك ولكنه يهدم استدلاله إذ يرى أن الغاية الأولية لمعتقدات الحجاج هي سبب قوانين بنية طوبوغرافيا الأماكن المقدسة.

سيعمم الفصل حول الزمن نقد كتاب *Topographie légendaire des Evangiles* فما عدا التاريخ المعاصر، بنيت الاختصاصات التاريخية (بما فيها تاريخ الحوليات على الفترة الطويلة لـمارك بلوك، وتاريخ الوقائع البسيط الذي احتج به مارك بلونديل (1861-1949) في دفاعه عن برغسون) على التصنع. والواقع أن أن التاريخ المعاصر يستمد قيمته من التجربة المتبادلة التي من خلالها يستطيع الباحث إيجاد تطابق متبادل بين زمنية (temporalité) معاشه لذاكرة جماعية، وتأريخ مجرد لوقائع مفكر فيها. لكن، إذا كان علم-التاريخ يبدأ عند حدود الذاكرة الجماعية فذلك لأنه، في غياب زمنية جهوية معاشه في البيذاتية (intersubjectivité) منذ أصولها، ابتدع المؤرخون زمنا واهيا (pseudo temps) عام حيث تأخذ الوقائع، والتواريخ الوطنية، بل والتواريخ المحلية مكانها.

يمكن تأريخ صرامة النقد الايبستمولوجي لعلم-التاريخ في سنة 1943 (بعد صدور *topographie légendaire des Evangiles* وقبل التعديلات النهائية المتأخرة لسنتي 1943-1944) وهي اللحظة التي تَبَصَر فيها هالبواش بحوصلة عمله الكبير غير المكتمل مما يجر النقد الإبستمولوجي للتاريخ في كتاب *Mémoire collective* نحو سوسيولوجيا المعرفة.

يتوافق مع التاريخ، بصفته استحواذ على الذاكرات الجماعية التي ليست في قلب المجتمع أو العالم مع سوسيولوجيا التنكر *sociologie de la méconnaissance*، فيلتحق الكبرياء والإرهاب الفكري ذو النزعة العِلماوية (scientiste) بما وصفه هالبواش من الذاكرة الدينية في كتاب *Cadres*، ومن الدِعاية الشمولية في*.La mémoire collective chez les musiciens* ولهذا السبب، وحسب التقليد المشار إليه في التوطئة سنة 1950 (لم يحترم أبدا) قرر هالبواش حينها أن المقال حول الموسيقيين سيشكل الفصل الأول الجديد من كتاب *Mémoires collectives* الذي أراد إعادة كتابته مجددا حيث تتغير دلالة كل واحد من الأطر الأساسية للأطر الاجتماعية *Cadres sociaux* (لغة، زمن، فضاء) في كتاب *La Mémoire collective*.

تُظهِر لغة **الموسيقيين** Les musiciens نمطين من الذاكرة الجماعية وهما تيار الذاكرة وذاكرة جماعة (الذاكرة الجماعية بالمعنى الدقيق). يتموقع هذا الصنف المثالي للّغة الموسيقية بصفتها إطارا للذاكرة الجماعية بين الذاكرة الجماعية والمعقول والعلم، بحيث يوجد مستوى من المعقول تظهر فيه النغمات، والأغاني المكررة كأنها تسير تلقائيا، وحيث توجد بصفة غير متناهية لغات موسيقية ملموسة (أغنية الحرف) تغييرات للشعورية وتعددية غير محددة لذاكرات جماعية، ولكن للهرم قمّة إذ ذاكرة جماعة من الموسيقيين ما هي إلا مجموعة ذاكرات عالِمة لنظام التنقيط الموسيقي.

إلى جانب التوحيد الهرمي (ذاكرة اجتماعية، ذاكرة جماعية، ذاكرة عالمة) يراهن هالبواش بمنطق تفاعل داخلي، يكون الزمن، والفضاء، والمعنى في اللغة الموسيقية، عكس ما هو في *Cadres* حيث تستعمل اللغة انساق الفضاء والزمن على أنها أنساق تاريخية، كما سنجد لاحقا أن إطار الزمن يستلزم بدوره الفضاء والمعنى.

يميّز التفاعل الخارجي المقاربة في كتاب *Cadres* حيث يتمثل التذكر في أن تتطابق ذاكرتي مع وجهة نظر الذاكرة الجماعية الخارجية، وبالتالي كانت الذاكرة الفردية عبارة عن محاورة، وعي بفقدان الذاكرة والتعافي من ذلك في الأسطورة الأصلية (mythe initial) للعبد الإسكيمو كل ذلك يأتيه من المحيط الخارجي.

تعطى الأسطورة الأصلية في كتاب *Mémoire collective* أسطورة وحداني مدينة لندن المستعمل لنص من *Mémoire des musiciens* الذي لم يصدر، افتتاحية موسيقية للكتاب المشروع، حيث يتخيل الكاتب نفسه في مدينة لندن قد نعتقده وحيدا، لكن الذاكرة الفردية وكأنها مجموع ذاكرات ثقافية عالمة. تسمح لندن بتحيين بحسب حرية الوحداني ذاكرة اقتصادية عالمة في حي الأعمال لاسيتي (La city) هنا ذاكرة عالِمة معمارية، أي الجمال (esthétique) فتذكري ووعي لوحدانيتي هما حاوية لإفتراضيات (virtualités) ثقافية يمكنني تحيينها وقابلة (عن طريق التماهي) للاحتواء في هذه الذاكرات.

إذا كان كتاب *Mémoire collective* بمثابة سوسيولوجيا الذاكرة ثانية فذلك لأن كتاب *Cadres* كان يطمح لأن يكون سوسيولوجيا الذاكرة الفردية والجماعية للظواهر، فمن البداية وعلى العكس من ذلك تشكل ذاكرة قيَّم الماضي والثقافات بتساؤلاتها وأجوبتها المشبعة دائما بمعنى منطلق كتاب *Mémoire collective*.

في كتاب *Les cadres* كان من الواجب تحطيم الفردانية السيكولوجية وتأسيس التوازن السياسي للمجتمعات على التاريخ وعلى تقدم البناء العقلاني للماضي بالنظر إلى الحاضر. بالعكس، فإن قيمة الفرد هو ما يَنتقِدهُ كتاب *Mémoire collective* بالحث على تخليصه من ضرورة التاريخ (بمعنى من سنة 1938 إلى غاية سنة 1944 من انتصارات المجتمعات الشمولية في فرنسا وغيرها من البلدان) ولذلك يبحث هذا الكتاب على بناء نظرية أزلية وهي ذاكرة القيم فيقترح لذلك محاولتين، أولها الأزلية العالمة للإشارات الموسيقية أو الأزلية العالمة للمنطقيات الرياضية، ثم يقترح انطولوجيا مزدوجة للزمن قد تكون في الزمن الاجتماعي للتاريخ كإطار خارجي، كسبب مصادف لذاكرتي، ولكن أيضا وفي الوقت ذاته في حاضر أزلي مُعاش في فعل الذِكر والتذكُر (remémoration).

بيبلوغرافيا

BAUDELOT Christian: *Maurice Halbwachs. Consommation et société*, Paris, PUF, 19

BOAS Franz: 12th *report on the north Western Tribes of Canada*, BA, Advanced Sc. 1898, 125 p.

CAILLE Alain et GODEBOUT Jacques: *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992, 344 p.

CAILLE Alain: *«Ni holisme ni individualisme méthodologique, Marcel Mauss et le paradigme du don», Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXXIV, 1996, n105, pp. 181-224.

CAZENEUVE Jean: *Sociologie de Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1968, 110 p.

CAZENEUVE Jean *Mauss*, Paris, PUF, 19 68, 70 p.

FOURNIER Marcel: *Marcel Mauss*, Paris, Fayard1994, 844 p.

HALBWACHS Maurice: *La théorie de l'homme moyen. Essai sur Quételet et la statistique morale*, Paris, Alcan, 1913, 177 p.

HALBWACHS Maurice: *La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherche sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, Paris, Travaux de l'Année sociologique, Alcan, 1913, 168 p.

HALBWACHS Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994, 367 p.

HALBWACHS Maurice: *Les origines du sentiment religieux d'après Durkheim*, Paris, Stock, 1925, 212 p.

HALBWACHS Maurice: *Les causes du suicide,* Travaux de l'Année sociologique, Paris, Alcan, PUF, 1930, 167 p.

HALBWACHS Maurice: *Topographie légendaire des Evangiles,* Paris, PUF, 1971, 173 p. (1942)

HALBWACHS Maurice: *Esquisse d'une psychologie des classes sociales,* Paris, M. Rivière, 1994, 240 p.

HALBWACHS Maurice: *La morphologie sociale*, Paris, A. Colin, 1970, 190 p. (1938).

HALBWACHS Maurice: *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997, 320 p. (1950).

KARADY Victor et THIEBARD Annie in HALBWACHS Maurice: *Classes sociales et morphologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972, 207 p.

KARSENTY Bruno: *Marcel Mauss, le fait social total,* Paris, PUF, 1994, 128 p.

KARSENTY Bruno: *L'homme total: sociologie, anthropologie et philosophie de Marcel Mauss,* Paris, PUF, 1997, 207 p.

LEFORT Claude: *L'échange et la lutte des homes,* Paris, Gallimard, 1978, 329 p.

MALINOWSKI Bronislaw: *Les Argonautes du Pacifique Occidental*, Paris, Gallimard, 1970, 518 p.

MAUSS Marcel: *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1951 (réédition successives), avec l'introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss

MAUSS Marcel: *Essais de sociologie* Paris, Les Editions de Minuit, 1968, 147 p.

MAUSS Marcel: *Œuvres*, Tomes I, II, III sous la direction de Victor Karady, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, 2160 p.

NAMER Gérard: *Mémoire et société*, Paris, Les Méridiens-Klincksieck, 1987, 223 p.

NAMER Gérard, Post face à HALBWACHS Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994.
NAMER Gérard: *Halbwachs et la mémoire sociale*, Paris, L'Harmattan, 2002, 254 p.
TAROT Camille: *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique, sociologie et sciences des religions*, Paris, La Découverte/Mauss, 1999, 718 p.
TESTART Alain: *Les chasseurs-cueilleurs et l'origine des inégalités*, Institut d'ethnologie de l'Université Paris X-Nanterre, 1981, 210p.

الفصل الرابع

جورج غورفيتش وريمون آرون
التأسيس الجديد للسوسيولوجيا الفرنسية؟

فرانسوا أباليا[1]

دشن كلا من جورج غورفيتش (1894-1965) وريمون آرون (1905-1983) ما يمكننا تسميته بطريقة ما السوسيولوجيا الفرنسية المعاصرة. كان ذلك بصفة مختلفة ولكنها دامغة انطلاقا من نهاية الحرب العالمية الثانية وبداية سنوات 50 بإعادة التأسيس لها. قدَر غريب لأستاذين اشتهرا عالميا، ولكنهما لم يكنا مودة لبعضهما البعض إلا قليلا (Aron, 1983)، لقد تعاقبت على دروسهما في جامعة السوربون أجيال من الطلبة من أولئك الذين سيمتهنون حرفة عالم الاجتماع في العقود التي تلت، ولكنهما في الحقيقة لم يشكلا في يوم ما مدرسة. إذا كان لزاما علينا تجميعهما في هذا الفصل، يجب بلا شك أن نتموقع بالنظر إلى مكانتهما ودورهما في هذا العمل المؤِسس مجددا. نَجِد العديد من النقاط المشتركة في أعمالهما بغض النظر عن اختلافاتهما التي جرت العادة التأكيد عليها، إذ كان همهما إدراج أعمالهما في التقليد السوسيولوجي[2]. أظهرا بالفعل استهواءهما النقدي

(1) أستاذ علم الاجتماع بجامعة روان.

(2) يتجلى ذلك من خلال الأهمية التي أولاها الاثنان للأعمال السوسيولوجية للقرن 19. قدم "غورفيتش" خاصة كتاب لـ"سان سيمون" (Saint-Simon, 1965)، كما خصص درسا =

للماركسية، كما شَعَرا بالانجذاب نفسه للفلسفة - الألمانية- وأحسا بالحذر نفسه اتجاه سوسيولوجيا أمبريقية مبالغة، وكانت لهما إرادة في دراسة الاجتماع في شموليته وتعقيده، وأَبْدَيا التحفظات نفسها اتجاه الحتميات البسيطة، وشهِدا على نفس الاهتمام بالمقاربة التاريخية وإلا بالمقاربة نفسها للتاريخ. كما عبَّرا عن رفضهما الدوغمائية، وإن اتُّهِما الاثنان بالوقوع فيها أحيانا. لقد تبنى كلاهما نفس التصور الخاص بالموقف العلمي والأخلاقي لعالم السوسيولوجيا، « المتفرج الملتزم» وإن تعارضا في التزامهما، فشكل كل ذلك نوعا من القالب القوي والذي مع ذلك نتساءل عن مدى تطابقه مع التوجهات الكبرى التي اتخذتها السوسيولوجيا في الربع الأخير من القرن 20. لا نريد هنا إطالة مقارنة إنجازين متنوعين، بل توضيح ما يميز طريقتهما السوسيولوجية وتصورهما للاجتماع والمجتمع.

أولاً: التأسيس الجديد لسوسيولوجيا ما بعد الحرب

حدث هذا التأسيس الجديد في ظرف عرف تقلبات كثيرة، تميز على المستوى الجيوسياسي بتوسع الحرب الباردة وتصفية الاستعمار وعلى المستوى الاقتصادي بنمو قوي ومُطَوَل. وعلى مستوى التخصص، امتاز في فرنسا على الأقل بتراجع نسبي للمدرسة الدوركايمية ونهائي بالنسبة لمدرسة لوبلاي نتيجة توسع السوسيولوجيا الماركسية والميل للسوسيولوجيا الأمريكية بفضل انتشار البنيوية. أما على مستوى التجذر المؤسساتي فإنّه تفرد بتأسيس جهاز بحث وخلق مسار تكوين جامعي مستقل للسوسيولوجيا.

شكلت تجربة الحرب، ومشاكل تصفية الاستعمار، ومسألة التنمية والتخلف، ونفوذ التقنوقراطيات الصناعية والمالية أو العسكرية اللوحة الخلفية لسوسيولوجياتهما، فانقسام العالم إلى معسكرين والتوترات المتفاقمة

= حول أغست كونت (Gurvitch, 1957)، ودرسا آخر لبرودون (Gurvitch, 1955)، كما كتب فصولا طويلة حول دوركايم وماركس في كتاب *La Vocation actuelle de la sociologie* (Gurvitch, 1963). أما ريمون آرون فيبقى كتابه المرجعي *Les étapes de la pensée sociologique* (Aron, 1967) من الكلاسيكيات والذي لم يرى جزئه الثاني حول السوسيولوجيا في القرن 20 النور.

بينهما بعد «السنة الرهيبة » (1947)، ثم توسع الحرب الباردة، وبشكل أساسي مستقبل الديمقراطية، كل ذلك شكل قبل كل شيء المسألة الكبرى في تخصص لا يمكنه تجاهل محيطه. لم يكترث كثيرا غورفيتش وريمون آرون رغم معايشتهما في تجربتهما الداخلية تقلب الثورات، والحرب العالمية ومخلَّفاتها ثم التوترات الدولية. فقد عاش الأول بصفته فاعل، ثورة 1917 قبل اضطراره للمنفى هَرَبا في سنة 1925 من أوروبا الشرقية إلى فرنسا، ليلتجئ إلى الولايات المتحدة الأمريكية هربا من القوانين المعادية للسامية التي سنتها حكومة فيشي ليعود ثانية إلى فرنسا بعدما وضعت الحرب أوزارها. ولَّد كل ذلك عند غورفيتش نظرة نقدية وقلقة نوعا ما عن العالم، حيث كانت خيبته اتجاه الثورة السوفيَتية عميقة وإن توقع، ربما كتلميذ برودون (Proudhon) (1809-1865) إمكانية حكم جماعي ديمقراطي غداة المؤتمر 20 للحزب الشيوعي السوفيَتي (1956) في مجرى تفكيك الستالينية والتجارب اليوغسلافية الأولى في التسيير الذاتي، ومع ذلك لم ير افتراض تجدد الفاشية أمرا لا أساس له، ولكنه أكثر ما كان يخشى تصاعد هذه التقنوقراطيات الذي استشعره خلال إقامته بالولايات المتحدة الأمريكية، وظهور شمولية من نوع جديد ولكنها لا تقل خطورة لأنها تمس بحرية وكرامة الإنسان. وشهد ريمون آرون، في ألمانيا ذاتها، في بداية سنوات 30 حين كان مقيما بها لتحضير أطروحته، تعاظم النازية، فدفعته الحرب والجو المعادي للسامية إلى الإقامة في لندن حيث تغذى فكره حول الدولة والأمة، وتقوَّى اهتمامه بالسياسي والسياسة، خاصة بالسياسة الخارجية، كما أدَّت به واقعيته إلى التنديد بالمغامرة الجزائرية. ولأنه كان أكثر من مشكك في تحديث ديمقراطي للاتحاد السوفيتي، لم يثق في الأيديولوجيات خاصة تلك التي تنتسب لـماركس (1818-1883) والتي تحارب الحكم الشمولي بأنواعه، مناديا بليبرالية تنهل من توكفيل (1805-1859)، وماكس فيبر (1864-1920) معا، الشيء الذي جلب له عداء الإنتيليجنسيا الباريسية.

ماركس، طوكفيل، فيبر، والنماذج النظرية المرجعية، كل ذلك تغير، بفضل غورفيتش وريمون آرون تكسر في السوسيولوجيا الفرنسية الإطار الضيق للحدود الوطنية التي لازمتها طويلا. وتهاوت مدرسة لوبلاي بعد

الانقسامات التي شاهدتها فاندثرت في الفترة بين الحربين. وبقيت المدرسة الدوركايمية إذا استثنينا مارسيل موس (1872-1950) وهالبواش (1877-1945) والبعض الآخر، مبالغة في طابعها الأكاديمي فلم تعرف التجديد. يأتي النفَس الجديد من وراء - الراين من الفلسفة والسوسيولوجيا الألمانيتين التي ساهم في نشرها غورفيتش، وريمون آرون بصفة أكبر، وإن اختلف تحمسهما بصفة حساسة اتجاه فيبر أو لماركس. ويبقى هذا الأخير المفكر الذي لا يمكن تجاهله نظرا للأهمية الحيثية لمؤلفه السوسيولوجي والاقتصادي. وإن ابتعد موقفهما، خاصة ريمون آرون عنها، فإنها تبقى أساسية في نظرهما، لا من ناحية أسس السوسيولوجيا فحسب، بل أيضا من ناحية تفهم المجتمع الرأسمالي. وهو كذلك لأنه استقطب من جهة طائفة الفلاسفة وعلماء السوسيولوجيا في فترة ما بعد الحرب الذين (مثل هانري لوفبر (1901-1991)، أو إدغار موران (Edgar Morin)، ثم لويس ألتوسير (1918-1990) انخرطوا في الحزب الشيوعي. وأشهَرَ البعض الآخر قرابته، وهم أكثر عددا يأتون من آفاق مختلفة خاصة من التيار الوجودي، مثل جان بول سارتر ((Jean Paul Sartre)1905-1980) أو موريس ميرلو بونتي (1908-1961) والشيء نفسه في الأخير لأن نصف العالم ينتسب إليه. يبحث ريمون آرون، مثل جورج غورفيتش عن ماركس الحقيقي، الغريب عن التأويلات الدوغمائية والأيديولوجية لـ"الماركسيات الخيالية" التي ينبت فوقها «عفيون المثقفين»[3]. يأتي النفس الجديد أيضا من أمريكا حيث أقام غورفيتش إبان الحرب، واكتشف السوسيولوجيا الامبريقية القائمة على الأبحاث الإحصائية، والاستطلاع، والدراسات السوسيوميترية (sociométrique) مثل أبحاث مورينو (Moreno) (1892-1974) والتي دعي لها لدى عودته (G. Gurvitch, 1974) إذ كان حساسا للواقعية التي تحث عليها ولأولية (primauté) التجربة التي تعترف بها، وللظاهرة والظواهر. يشترك ريمون آرون بوضوح في وجهة النظر نفسها ولكن كليهما يحذر التيار

(3) لا يبحثان عنه في نفس المكان، فـ"غورفيتش" أكثر اهتماما بـ"ماركس" ما قبل «القطيعة الابستمولوجية»، أي بالأعمال الفلسفية في مرحلة الشباب التي وضِع بعضها في متناول الجمهور العريض عشية الحرب، بينما يكتفي "ريمون آرون" بنصوص مرحلة النضج الكبرى.

الوضعي إذ يندد كلاهما بانحرافات القياس السوسيولوجي، وتجميع الإحصاءات والأبحاث الجزئية، ودراسات الموضوعات غير الدالة ودون أي مدى اجتماعي، في الحقيقة لم يكترث الاثنان بالطلب الاجتماعي. بخلاف العديد من زملائهما الشباب، ولم يستجب الاثنان للطلبات الملِّحة التي كانت تعبر عنها إدارة مخططة وتدخُلية، كما تطورت في عهد الجمهورية الرابعة وبداية الجمهورية الخامسة، وبالتالي بقيا في تقليد فرنسي متأخر نوعا ما بينما كانت تنتشر النماذج النظرية والمناهج القادمة من وراء الأطلسي. ويؤكد الاثنان على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار التعقيد، والتفرد، والشمولية، فالأساسي بالنسبة لهما هو الوضع في المنظور التاريخي. فقد أرادا الربط في المقاربة نفسها والفهم أو البحث عن المعنى وضرورة التفسير من منظور قريب لمنظور ماكس فيبر (الفردية التاريخية) أو مارسيل موس (الظاهرة الاجتماعية الشاملة). وبالمقابل، لا تظهر أن البنيوية المتعاظمة في فرنسا في مجرى أعمال لفي ستراوس، منذ بداية سنوات 50، مؤثرة بشكل قوي على الكاتبين. ربما كانا بلا شك غريبين عن ذلك من خلال الفهم الجدلي للواقع الاجتماعي الذي يتجلى في عمل غورفيتش، والنظرة الديناميكية التي تميِّز ريمون آرون.

لم تشجِّع التوترات الداخلية التي عرفتها الحركة الدوركايمية مَأسَسَة السوسيولوجيا خلال سنوات العشرينات والثلاثينات، فبقيت، لا من ناحية التدريس ولا من ناحية البحث، في نفس المستوى، وتراجعت أحيانا، بالنسبة لبداية القرن. ولم تُفلِح مجلة *L'Année sociologique*، رغم مجهودات مارسيل موس في الانبعاث مجددا (عددان فقط في هذه الفترة) كما لم تعمِّر مبادرة كلا من جورج باطاي (Georges Bataille) (1897-1962)، وروجي كايوى (Roger Caillois) (1913-1978) وميشال ليريس (Michel Leiris) (1901-1980) لخلق مدرسة سوسيولوجية. لم يبق منها إلا مركز التوثيق الاجتماعي للمدرسة المعيارية العليا، تحت إدارة سيليستان بوغلي (1870-1940) محافظا على تقاليد البحث، وفيه بدأ ريمون آرون مشواره، إلى جانب جورج فريدمان (Georges Friedman) (1902-1977) أو غبريال لوبرا (Gabriel Le Bras) (1891-1970). ولم يكن التدريس أكثر حيوية إذ لم يستطع الإنعتاق

من الفلسفة، رغم أبحاث كل من موريس هالبواش وفرانسوا سيميان (1873-1935) فقد غرق التيار في خصام حول مداه الأخلاقي، ومكانته بين المدارس النورمالية للمعلمين. تعد المدارس التي كانت تقترح تدريس السوسيولوجيا على أصابع اليد الواحدة (باريس، ستراسبورغ، بوردو) كما لا يوجد مسار تكويني سوسيولوجي مستقل. تباينَ هذا الفتور في جهة أخرى بقوّة مع حيوية علوم اجتماعية أخرى مثل التاريخ، وحتى الأنثروبولوجيا، كل هذا شكل وضعية سيرثها غورفيتش وريمون آرون غداة الحرب. وعليه سيجتهد الاثنان، مع أخَرين، في تطوير بحث سوسيولوجي، وبناء مسار جامعي، وفي ما وراء ذلك هيكلة البحث السوسيولوجي باللغة الفرنسية، وضمان نشر نتائجه. أنشأ غورفيتش سنة 1946 - وأداره في البداية- تحت رعاية المركز الوطني للبحث العلمي CNRS، مركز الدراسات السوسيولوجية، الذي كان مشتلة حقيقية للبحث السوسيولوجي الفرنسي حيث تهيكل حسب الحقول باحثون مثل هانري ماندراس (Henri Mendras) (1927-2003) وميشال كروزي (Michel Crozier) وجورج فريدمان وجان روني تريانتون (Jean-René Tréanton) وبيار نافيل (Pierre Naville) (1903-1993) وجان دانيال راينو (Jean-Daniel Reynaud) وألان توران (Alain Touraine). جمع غورفيتش العديد منهم إلى جانب روجي باستيد (Roger Bastide) (1898-1974) وجورج بلاندي (Georges Balandier) وألان جيرار (Alain Girard) (1914-1996)، وبيار فرانكستال (Pierre Francastel) (1900-1970) وريمون بوريكو (Raymond Bourricaud) (1922-1991) وغيرهم لتأليف كتاب في حجمين الموسوم *Traité de sociologie* (1958). وبعد سنتين من انتخابه سنة 1955 على رأس أحد كرسي تدريس السوسيولوجيا في جامعة السوربون، ترأس غورفيتش الكرسي الثاني، نجح ريمون آرون في الأخير في خلق شهادة ليسانس ودكتوراه سوسيولوجيا. وكان غورفيتش أيضا في سنة 1958 وراء تأسيس الجمعية الدولية لعلماء الاجتماع باللغة الفرنسية (مع زميله البلجيكي هانري جان (Henri Janne)) وأصدر سنة 1946 *Les Cahiers Internationaux de Sociologie* التي دشنت ديناميكية نشر تواصلت بإصدار *Sociologie du Travail* (1959)، و*La Revue Française de Sociologie* (1960) و*Archives Européennes de Sociologie* (1960) بإيعاز من ريمون آرون.

ثانياً: غورفيتش أو النزعة النسبية والإمبريقية الراديكالية

عبَّر غورفيتش في كتابه *La Vocation actuelle de la sociologie* (الطبعة الأولى) بطريقة معمقة عن تصوره للسوسيولوجيا وقدم طريقتها. أراد غورفيتش، قبل منظري «السوسيولوجيات الجديدة» بكثير من التوفيق في نفس المقاربة بين التيارات والتوجهات المختلفة في السوسيولوجيا التي ساهمت في بناء علم المجتمع في القرن 19. كانت له مثل ريمون آرون، معرفة جيِّدة بالأوائل ومؤسسي السوسيولوجيا، وإن اختلف كُتابه عن المرجعيين بصفة محسوسة، ولكنه يبتعد عنهم منددا بتناقضات السوسيولوجيا الناشئة لأنها آلت إلى تصورات تبسيطية عن الإنسان والمجتمع. فهو يرفض مثلا، التفرعات الثنائية الكلاسيكية الموروثة عن الأوائل كالنظام والتقدم، الثابت والديناميكا، البنية والنزاع، الفردي والجماعي، وحتى السيكولوجيا والسوسيولوجيا، العقد والمؤسسة، الظاهرة والشكل، وحتى النزعة الإسمانية (nominalisme) والواقعية. فكلها أفضت إلى تصورات مجردة عن المجتمع تقلل من تعقيده وحبكته الحية والمتغيرة والمستويات والتوترات وتكملاتها وطابعه الجدلي العميق. ومن هذا المنطلق نادى بـ «تبادل المنظورات»: إذا كان الناس هم الذين يصنعون المجتمع، فهو بالمقابل يفرض عليهم قيودا. تعتبر سوسيولوجيته سوسيولوجيا الظاهرة الاجتماعية الشاملة والإنسان الشامل أو «الإنسان النفساني الشامل». كما يرفض غورفيتش كل ربط بين فلسفة التاريخ من وحي تطوري قلّ أم كَثر والسوسيولوجيا، وبالتالي يبدو له البحث عن قوانين عامة تحكم هيكلة وسير وتحول «المسيرة العامة» للمجتمعات أمرا وهميا. وهذه القوانين تكون في أحسن الحال من نمط احتمالي أو عبارة عن إظهار «انتظامات توجهية» فهي بالأحرى من قبيل السوسيولوجيا الكلية. يرى ذات الباحث أن وجود عامل مهيمن (مورفولوجي، ديمغرافي، بيولوجي، سيكولوجي، أخلاقي/ اكسيولوجي، تقني، اقتصادي، إلى غير ذلك) أمر يصعب إبرازه، وهو بذلك يظهر ميلا للنسبية وإمبريقية راديكالية، ويبحث بشكل أساسي في مفهوم السببية نظرا للمسافة أو التقطع الكبير جدا بين السبب والنتيجة. وحتى إن لم يرفض كل فكرة حتمية اجتماعية، فإنه يراها متعددة، متماشية مع الحرية

(G. Gurvitch, 1955). وعلى مستوى المنهج، يجب تخطي التعارض بين السوسيولوجيا الجزئية والسوسيولوجيا الكلية، بين السوسيولوجيا العامة والسوسيولوجيات المختصة، بين الكيفي والكمي، بين التفسير والتفهم. يفترض تفسير ظاهرة فريدة إدماجها في مجموعة نفهمها بل إظهار انتظام إحصائي، ويتطلب فهمها إدراك الدلالات المنظمة لهذه المجموعة المعرَفة، في أعقاب مارسيل موس، على أنها ظاهرة اجتماعية شاملة.

ماذا تعني الظاهرة الاجتماعية الشاملة بالنسبة لـغورفيتش؟ يعرِّف الكاتب في مؤلفه *Traité de sociologie* (الطبعة الأولى 1958) السوسيولوجيا على أنها «التنميط الكيفي والغير مستمر، المؤسَس على جدلية الظواهر الاجتماعية الشاملة غير البنائية، والقابلة للهيكلة والمهيكلة، والتي تدرسها بعمق من الوهلة الأولى في جميع الأطوار، وعلى جميع الأصعدة، وفي جميع القطاعات، حتى تَتَبَع حركاتها المهيكِلة، والمفكِكة لهيكلتها، والمعيدة هيكلتها وفرقعتها، بإيجاد تفسير لها بالتعاون مع التاريخ» (ص27).

يميِّز هذا التعريف الغامض فكر وأسلوب كاتبه، علما أن عالِم السوسيولوجيا قليلا ما يبحث عن تعريف دقيق لموضوع اختصاصه. وواقع الأمر أن المسألة تتعدى تعريف الموضوع -الواقع الاجتماعي- لدينا هنا عرضا للطريقة السوسيولوجية عند غورفيتش، أي طريقته في دراسة هذا الواقع الاجتماعي الكلي. تشكل الأطوار العميقة، والمستويات، والجدلية، المصطلحات الأساسية لهذه الطريقة التي تفضي إلى تعددية التنميط.

1 - الأطوار/ الأدراج العميقة والمستويات

يقصد غورفيتش بالأطوار العميقة تلك الأبعاد المختلفة الأكثر تجسيدا كالديموغرافيا مثلا، إلى الأكثر معنوية، مثل التمثلات الاجتماعية، للواقع الاجتماعي. على عالِم السوسيولوجيا في دراسته للظاهرة الاجتماعية أن يأخذ بعين الاعتبار هذه الأطوار المختلفة وإلا كانت نظرته جزئية ومبسِطة للواقع الاجتماعي يؤدي به ذلك أن يقترح تفسيرات مغلوطة. تعتبر الأطوار العميقة تعبيرا مباشرا عن الطابع المتعدد الأبعاد الطبيعي للواقع الاجتماعي

الكلي وهي عشرة[4]، لكن بالنسبة لغورفيتش ليس ثمة أي طور محدد أكثر من آخر. وخلافا لماركس مثلا، لا يجعل من الهيئة الاقتصادية كيانا منفصلا، في الواقع يتغير الطابع المحدد لكل طور بشكل بارز حسب أنماط المجتمعات أو مميزات الواقع الاجتماعي الذي ندرسه، وبالتالي على البحث السوسيولوجي إقامة تراتبية محتملة في ما بينها وتحليل امتزاجها دون أية دوغمائية. ففي هذا المستوى لا يمكن للسوسيولوجيا إلا أن تكون إمبريقية ونازعة إلى النسبية.

إذا كانت الأطوار العميقة تحيلنا إلى البعد «العمودي» للواقع الاجتماعي، فإن السلالم (échelles) تحيلنا إلى مداها «الأفقي»، الاجتماعي الجزئي، والاجتماعي الوسطي (mésosocial)، والاجتماعي الكلي. إذ تفترض دراسة الظاهرة الاجتماعية الشاملة، في نظر غورفيتش، أخذ هذه السلالم الثلاث بعين الاعتبار، فلا يمكننا وصف، مثلا ما يجري على المستوى الاجتماعي الجزئي، مستوى العلاقات الاجتماعية اليومية، أي المؤانسة (sociabilité) دون أخذ المستوى الاجتماعي الوسطي في الحسبان، مستوى التجمعات، الطبقات الاجتماعية مثلا، حيث تنمو هذه المؤانسة، وكذلك المستوى الاجتماعي الكلي، أي المجتمع كلية. وعكس ذلك:

(4) وهذه قائمتها: 1) المساحة المورفولوجية والايكولوجية والتي من بين ما تتعلق به الديمغرافيا، والجغرافيا، والتوزيع، وحراك السكان في الفضاء؛ 2) التنظيمات الاجتماعية أو الأجهزة المنظمة؛ 3)النماذج الاجتماعية، «صور معيارية بقدر ما لتصرفات جماعية منتظرة» وقد تكون ثقافية أو تقنية، قواعد الآداب العامة أو الطبخ مثلا؛ 4) التصرفات الجماعية المنتظمة التي تحدث خارج الأجهزة المنظَمة مثل الطقوس، والعادات، والتصرفات غير الموافقة للعرف؛ 5) حبكات الأدوار؛ 6) المواقف الجماعية أي الاستعدادات التي تدفع الأفراد، والمجموعات، أو المجتمعات الشاملة إلى التصرف بشكل ما والاطلاع بأدوارها الاجتماعية الخصوصية؛ 7) الرموز الاجتماعية، الحاضرة دائما على جميع مستويات الواقع الاجتماعي والتي تشتغل كاسمنت اجتماعي فيما بينها من اجل " ترقيع التمزق والفروق décalages "؛ 8) التصرفات الجماعية الهائجة، المجددة والخلاقة، تعبير عن المجتمع في "تحقيق ذاته"، وعن الثورة الاجتماعية "الدائمة"؛ 9) الأفكار والقيم الجماعية التي يمكن إدراكها فهم معنى الأطر الاجتماعية والممارسات الفردية والجماعية؛ 10) الأحوال الفكرية والأفعال النفسانية الجماعية، التمثلات الجماعية، الذاكرة الجماعية، والأحكام الجماعية، المستحبات والنفور الجماعي. .(1963 a, T.1, 66-118)

«تتداخل [السلالم] في الحياة الاجتماعية، وتكون علاقاتها جدلية: يفترض وجود كل واحد من هذه السلالم وجود السُلامين الآخَرين» (G. Gurvitch, 1963 a, T. 1, 120).

تعرِّف المؤانسة مختلف «أشكال الوجود المرتبطة في كلية وبفضل كل اجتماعي» (G. Gurvitch, 1963 a, T. 1, 128). وفي هذه الأشكال يميِّز الكاتب ثلاثة أنماط من المؤانسة: **الجماهير** (La masse) حيث يكون نحن هو الأضعف بالانصهار، والأقوى بالضغط و**الطائفة** المتناسبة مع درجات نحن حيث الجاذبية ومساهمة الأعضاء متوسطة والتواصل (communion) فتجعل قوة الجاذبية وشدة الانصهار الأفراد يحسون بضغط ضعيف. وكالعادة عند غورفيتش تعرِّف هذه التنميطات والدراسات التصنيفية (taxinomies) بصفة أقل، مقولات ثابتة ومغلقة من تعريفها للمسارات الجدلية والتوترية. يمكن أن يطوِر تجمعا ملموسا، عائلة أو نقابة مثلا، في الوقت ذاته وحسب الظروف وأنماط المجتمعات حيث يقع، مؤانسة منظمة أو تلقائية، في منطق طائفي أو التواصل.

يحيل المستوى الاجتماعي الوسطي (mésosocial) (عبارة لا يستعملها الكاتب) للواقع الاجتماعي على ما يسميه غورفيتش بالتجمعات، و«التجمع وحدة جماعية حقيقية لكنها جزئية يمكن ملاحظتها مباشرة، تقوم على تصرفات جماعية، متواصلة ونشطة، تنجز عملا مشتركا، وحدة تصرفات، وأعمال، وتصرفات، التي تشكل إطارا اجتماعيا يمكن هيكلته، ويصبو إلى تماسك نسبي لتجليات المؤانسة» (G. Gurvitch, 1963 a, T. 1, 120). على أساس هذا التعريف، صَنَّفَ غورفيتش بطريقة براغماتية مختلف أنماط التجمعات حسب عدد معيَّن من المؤشرات، ومجموعها خمسة عشر[5].

---

(5) المحتوى أو الطابع الموحد، متعدد الوظائف أو فوق الوظيفي؛ envergure أو المقاس/الحجم la taille؛ المدة؛ الوتيرة؛ الانتشار أو تكرار التواجد المشترك للأعضاء؛ الأصل، الإرادي أو المفروض أو الفعلي؛ نمط الوصول إليها أو درجة الانفتاح؛ الوظيفة؛ التوجيه: انقسام ذو توجه قتالي مثل النقابات واتحاد توفيقي مثل الشركات؛ نمط الولوج في المجتمع الشامل؛ مستوى التطابق مع التجمعات الأخرى؛ أنماط القيود؛ مبادئ التنظيم: الهيمنة أو التعاون؛ درجة الوحدة: وحدوية، ذات منحى فدرالي أو كنفدرالي.

وجل هذه المؤشرات يتقاطع ليفضي إلى إبراز بداهة إمبريقية تتمثل في العدد غير المتناهي من التجمعات الخاصة التي تصف لنا تنوع لا يقبل التبسيط في المجتمعات التي تحويها.

أسهب الكاتب في دراسة المستوى الثالث، وهو مستوى المجتمعات الشاملة خاصة في مؤلفه الموسوم *Déterminisme sociaux et liberté humaine* (1955). ويقصد غورفيتش بلفظ الشامل ما هو متضِمن (englobant). يشكل المجتمع ظاهرة اجتماعية ملموسة (concret) إلى أقصى حد، تلك التي تشمل كل الظواهر الأخرى، ولكن لا تختزل إلى مجموعها، وهي بذلك تفرض حتمية خاصة، فهي مُهَيكِلة، «فوق الوظيفية»[6].

2 - الجدليـة

عرَّف غورقيتش طريقته بأنها في غاية من الأمبريقية الجدلية، تحدد هذه الجدلية أنماط العلاقات بين الأدراج والسلالم، وهي إما علاقات تعارض

(6) كعادته، يقوم "غورفيتش" بتنميط المجتمعات الشاملة global انطلاقا من مجموعة مؤشرات وهي ثمانية : 1) تراتبية التجمعات؛ هكذا تظهر الدولة في النمط "الديمقراطي الليبرالي" المطابق للرأسمالية المنافسة المتطورة، في قمة تراتبية التجمعات التي تنافسها اتحادات الشركات trusts، وحتى النقابات؛ 2) تركيب تجليات المؤانسة المعبر عنها، في النمط المعني، بالميل إلى هيمنة الجماهير الناشطة؛ 3) تأكيد الأدراج بعمق، في النمط الديمقراطي اللبرالي تؤكد على الأدراج التقنية والاقتصادية كثيرا بينما تتجه أهمية القاعدة المورفولوجية إلى التضاؤل؛ 4) سلم انماط توزيع العمل والتراكم، في المثال، تقسيم معقد بصفة خاصة وتراكم قوي جدا تحت أشكال نقدية واستثمارات تكنولوجية؛ 5) تبرز تراتبية في المثال المعني أولية المعرفة العلمية والتقنية، بنما تتراجع أهمية الدين بقوة في هذا المستوى؛ 6) تركيب الانجازات الحضارية التي تلحم البنية الاجتماعية الشاملة وتعظم العلم في نمط المجتمع الديمقراطي الليبرالي؛ 7) سلم الزمنيات - temporalités موضوع توسع خاص في الحجم II من كتاب *La Vocation* حيث صيغت، وهنا أيضا يعرَض تصنيف من ثمانية أنواع من الأزمنة الاجتماعية ؛ انه "الزمن المتقدم عن نفسه"، ذلك الزمن حيث يستبق الحاضر المستقبل، بفضل التقدم العلمي وانتصار صراع الطبقات مثلا، الذي يسود هنا؛ 8) يصعب إبراز تراتبية الحتميات الاجتماعية التي يعطي توحيدها الصياغة الخاصة للحتمية السوسيولوجية الشاملة، في المثال المختار حتى وإن ظهرت الطبقة الاجتماعية الحاكمة في وضعية تسمح لها بفرض حتميتها الخاصة على المجتمع برمته.

أو استقطاب، أو علاقات تكامل أوتبادل، أوعلاقة تضمينية متبادلة أو غامضة. فمن جهة، يمكن أن تتداخل الأدراج، مثلها مثل السلالم، أو تتنافس، أو تتنازع. وعليه يوجد غالبا في نمط مجتمع معين ـ لكن ليس دائما، علاقة تضمينية متبادلة بين الدَرج "النماذج الاجتماعية" - نمط المسكن في العمارة مثلا- الذي ينظم هذا المجتمع ودَرج "التصرفات الجماعية" - المَواقِف اتجاه العمل مثلا. ومن جهة أخرى، لا يمكن فهم وتحليل الدرج إلا في علاقة بعضها ببعض، وبالتالي لا يمكننا دراسة طبيعة المؤانسة في مجتمع معين دون قاعدته الديمغرافية، وكثافة سكانه مثلا، كما يجب وضع الكل في ظروف فريدة. ونتيجة ذلك أن الواقع الاجتماعي لا يمكن اختزاله إلى مخططات بسيطة أو خطية، و"دوغمائية". فكل تركيب، وكل عامل محدد يجب وضعه في علاقة بالظاهرة الاجتماعية الشاملة وفي نهاية المطاف بالمجتمع الشامل. في هذا المعنى، لا توجد أية حتمية عامة وكلية، «في المقام الأخير»، فالحتميات عديدة وقوة كل واحدة ليست مُطْلقة، إذ تترك مكانا لغير المحدد، للغليان، "للبركانية"، المتغير حسب أنماط المجتمع الشامل. إن النزعة النسبية هي بالضرورة أساس الطريقة السوسيولوجية. ويبقى أنه في هذه الثقوب، تقطعات الحتميات الجزئية، التي لا توجِد أبدا، حتى في المجتمع الشامل، تستقر الحرية، وبالتالي تكون العلاقات بين الحرية والحتمية من جهة، والحرية الفردية والحرية الجماعية من جهة أخرى، جدلية لا تعتبر طبيعتها متناقضة.

ثالثاً: ريمون آرون أو أسبقية المساءلة

يشترك ريمون آرون مع غورفيتش في رفض السوسيولوجيا التي لا تأخذ الكلية بعين الاعتبار، كما يحذر من السوسيولوجيات القِطاعية أو دراسة الظواهر الاجتماعية المعزولة كثيرا عن الظرف العام. كما يولي الاثنان أهمية أساسية للمنظور التاريخي الذي يراه مكملا بصفة لصيقة للمنظور السوسيولوجي. وبقدر ما يتوخى الأول التحليل فيفكك الظاهرة محاولا تناولها في كليتها التي لا تقبل التبسيط، بقدر ما يتوخى الثاني التركيب. نلاحظ ذلك في محاولته تعريف السوسيولوجيا وطريقتها في البحث، والتي

تميز الأدراج العميقة للواقع الاجتماعي أقل من تمييزها الجوانب والأوجه العديدة لهذا الواقع.

1 - الواقع كما هو

يحاول ريمون آرون في كتاب *Les Etapes de la pensée sociologique* (1967) تعريف السوسيولوجيا التي يعتبرها «غامضة» في قوله: «السوسيولوجيا هي دراسة، تريد لنفسها أن تكون علمية، للاجتماع كما هو، إما على المستوى البسيط للعلاقات البيشخصية (interpersonnelle)، أو على مستوى عياني (macroscopique) لمجموعات واسعة، طبقات وأمم وحضارات أو، بالعبارة الشائعة، المجتمع الشامل» (Aron, 1967, 16) ولكن يظهر جليا أن ما يهمه بالدرجة الأولى هو هذا المستوى الأخير، فلا نجد عنده تعريفا دقيقا لهذا «الاجتماع كما هو» ولا ما يتضمنه الهدف العلمي بدقة، إلا أنه يدقق أفكاره في فصل مدخل كتاب *Dix huit leçons sur la société industrielle* (الطبعة الأولى 1962) حيث تظهر بصفة أحسن مقاربته للسوسيولوجيا وتصوره للمجتمع. يتجسد القصد العلمي في «الاجتهاد على عدم الجزم بأننا متأكدون على ما برهنَّا عليه» (Aron, 1998, 17) بشرط أن تكتسي الظواهر التي نريد البرهنة عليها دلالات، أي لها بعد اجتماعي. أما بخصوص الموضوع، «الاجتماع كما هو» الذي يعرِّفه على أنه يدرس ما لا تدرسه العلوم الاجتماعية الأخرى، أي مواضيع مثل العائلة، التنضيد الاجتماعي (stratification sociale)، ولكن أكثر من ذلك «العلاقات بين قطاعات الواقع الاجتماعي، بين السياسة والاقتصاد مثلا» (Aron, 1998, 17). بالنسبة له، ومثل غورفيتش، لا يمكن دراسة ظاهرة اجتماعية دون رجوع إلى المجتمع كله بمختلف جوانبه أو أبعاده: الدينية، السياسية، الاقتصادية، وغيرها، يجب أن تدرس بإبراز خصوصية بنيتها المرتبطة بالبنية الاجتماعية الشاملة، وبوصف تاريخها المرتبط باستمرار التطور التاريخي. وعليه لا يمكن دراسة ظاهرة اجتماعية مثل الحراك الاجتماعي في الاتحاد السوفيتي أي دون إبراز مميزات الأفراد أو المجموعات المتحركة، واستقرار الوضعيات المكتسبة. يجب ربط هذه البنية بالتنضيد الاجتماعي في مجمله، كما يجب مواصلة هذا

التوضيح عن طريق دراسة تشكل النخب الجديدة في علاقتها مع تاريخ المؤسسة وتطور المجتمع الشيوعي.

تكون السوسيولوجيا بهذا التعريف، وريمون آرون يصرح بذلك، اختصاصا تشوبه مخاطر، فقد تفضي إلى النزعة السوسيولوجية ابتداء من اللحظة التي تُرجِع فيها كل تفسير لجوهر المجتمع، أو تتيه في فلسفة التاريخ. بالمقابل، يمكنها أن تذوب في أمبريقية عظيمة، تُختزَل إلى مجموعة من الأبحاث الصارمة لكنها دون دلالة، إلى تقنية. ومن بين الخطرين، يفضل ريمون آرون الأول عن الثاني: «رغم خطر التيه في الفلسفة، لا أتصور سوسيولوجيا تكتفي بأبحاث عن تفاصيل، فما يميز تفهم المجموعة الاجتماعية هو أنها لا تَنْتُج ومن غير الممكن أن تَنْتُج عن أبحاث جزئية» (1998, 21) وهو في هذه النقطة، مثل غورفيتش، متحفظ اتجاه نوع من السوسيولوجيا الأمريكية. فالمجتمعات بالنسبة له ليست سوى تغيرات ملموسة حول عدد من المباحث المشتركة، فما يصح بالنسبة للبنية الاجتماعية الشاملة، يصح أيضا بالنسبة لكل عنصر من عناصرها التأسيسية من اقتصاد وبُنى سياسية، وغيرها. لكن القصد التركيبي يضع عالِم السوسيولوجيا أمام خطرين آخرين: خطر الخلط بين السوسيولوجيا والسياسة، وخطر إرجاع تفسير الظواهر الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي نفسه إلى مبدأ وحيد: الاقتصادي أو السياسي مثلا.

2 - سوسيولوجيا توازن وعادلة

يرى ريمون أرون من خلال **الطريقة السوسيولوجية** أنه بإمكانه تلافي المخاطر الأساسية التي تؤثر على المكانة العلمية للسوسيولوجيا. إذا كان بإمكاننا تمييز مقاربة غورفيتش بنزعتها النسبية، فإنه من الممكن تنظيم مقاربة ريمون آرون في عدد معيَّن من المبادئ من طبيعة ومدى مختلفين، والتي تشكل نوعا ما الموقف الإبستمولوجي والسوسيولوجي لعالم الاجتماع: يرفض الكاتب تلك السوسيولوجيا المحصورة في الميدان، ولكن أيضا تلك التي لا تعتمد على الظواهر المُوَضَعَة (objectivée) كما يرفض أن يرى في

المجتمع ما يحوي نظاما شاملا متماسكا بالضرورة، وبالمقابل لا يرى وجود أنظمة جزئية أو بنى موضوعية مثل نسق اقتصادي، ويستبعد أية مقاربة دوغمائية ترجع التفسير النهائي للظواهر الاجتماعية إلى نظام اجتماعي فريد، كما يرفض النسبية المطْلقة التي تماثل كل تفسير مع وجهة نظر، وفي ذلك رفض لحياد، توهمي في الحقيقة، ولكن أيضا رفض معالجة غير عادلة لمختلف الأنساق الاجتماعية، وإبراز السير والاختلالات الاجتماعية، ومن ثمة أيضا رفض الإشارة إلى قرارات سياسية. بهذه الطريقة يعتقد ريمون آرون أنه سيدرك الموضوعية: «لكل مجتمع، يكون التأويل موضوعيا في حالة ما إذا كان بالفعل «فهمي». «بالمعنى الفرنسي الأصلي لهذه الكلمة، فلا يوجد فهم إلا إذا تم إدراك المجموع وتوازن العناصر ووضع الظواهر، إدراك الأصالة الخاصة لنوع من النظام الاجتماعي في علاقته بأنواع أخرى داخل النوع ذاته» (Aron, 1988, 39).

يقترب هذا التصور من منظور فيبر، لكنه ربما أكثر راديكالية، حيث تفضل ابيستمولوجية ريمون آرون الفهم في تناول الظواهر والمُمارسات الاجتماعية. فهي حذرة اتجاه السببية، المتعددة دائما وإلا كانت ظرفية. على أية حال لا يمكن اختزال التفسير، الذي يبقى أفق وطموح السوسيولوجيا، في إظهار هذه السببية.

وعليه يفترض فهم وتفسير السير الاجتماعي، «المنطق الخفي للحياة المشتركة» تمييزا سماه ريمون آرون، في مقدمة كتابه *Paix et guerres entre les nations* (1962) «المستويات الاصطلاحية للفهم» وهي أربعة والموسومة نظرية، سوسيولوجيا، تاريخ وعلم البراكسيولوجيا (praxéologie). تحيل النظرية على معرفة قواعد اللعبة (المصطلحات، الوظائف التوليدية، النماذج) الخاصة بحقل مثل حقل العلاقات الدولية أو الاقتصاد، أو إلى موضوع خاص مثل موضوع كرة القدم. يهتم المستوى السوسيولوجي بالانتظامات العملية القادرة على وصف الظروف الموضوعية للفعل ونتيجته: ما الذي يميز بصفة عامة الفرق المنتصرة عن الفرق المهزومة؟ وأما التناول التاريخي فيأخذ بالحسبان المحددات الفريدة، والظرفية، للفعل ونتيجته: الامتياز الاستثنائي للاعب معين. أخيرا يحيل المدى االبراكسيولوجي

(praxéologique) إلى الأحكام الجمالية أو البراغماتية المتعلقة بالحقل ذاته - الرياضة مثلا - أو الطريقة التي نعمل بها في هذا الحقل، نتعرف هنا على مقاربة تدين بالكثير لـماكس فيبر. لا يتعلق الأمر هنا بأدراج عميقة تتمفصل مع نظرية الظاهرة الاجتماعية الشاملة بقدر ما يتعلق بنظرية معرفة لا تشكل المقاربة السوسيولوجية سوى بعدا منها، ولكنه بعد مركزي. وعليه تظهر السوسيولوجيا بمثابة «وسيط ضروري وأكيد بين النظرية والحدث» (1962، 29). للقيام بهذا الدور، تعمل السوسيولوجيا بطرق عدة: تظهِر الظروف الاجتماعية التي يمكن أن تصف لنا خصوصية الممارسات الملموسة أو التطبيق المحلي للقواعد، وتعبِّر عن مجالات الفعل في علاقاتها البينية، علاقة السياسي بالاقتصادي مثلا، علاقة يمكن أن تصف لنا الفارق بالنسبة للنموذج النظري، ويمكنها أخيرا إقامة تنميط تاريخي للمجتمعات أو تنميط لهذا النسق الداخلي أو ذاك: كيف يؤدي الاقتصاد الصناعي المعاصر وظائف كل نسق اقتصادي كما تعرِّفه النظرية؟ لكن إذا كان ريمون آرون يعرِّف ويحدد بهذه الطريقة إقليم السوسيولوجيا، يبقى التساؤل عن صاحب معرفة «الاجتماع كما هو»فمن ذا الذي يمكنه زعم أن بيده جميع أطراف السلسلة الأربعة في مقاربة شاملة وكلية؟ فريمون آرون لا يقول ذلك. الصحفي ربما ! لعل الالتزام الصحفي للكاتب يشكل محاولة للإجابة على هذا السؤال، شريطة أن يكون الصحفي فيلسوفا، ومؤرخا، وعالم اقتصاد، وعالم اجتماع.

أكيد أن طريقة ريمون آرون لا تتميز بالتعقيد الذي نجده عند غورفيتش، وذلك ما عابه عليه البعض الذين رأوا فيه معلقا ذكيا على دراية بالأحداث، وكاتب مقالات سياسي، بل وصحفيا أكثر منه عالم سوسيولوجيا صارم. إذا كانت بعض كتبه تقبل هذا النقد، فمن الواجب الاعتراف بقوة بأن ذلك في غير محله إذا ما راعينا كتبه الكبرى[7] ذلك لأنه بصفة أساسية، بالنسبة إليه، لا تخلط الطريقة السوسيولوجية مع المساءلة السوسيولوجية، فالسؤال هو الذي يصنع عالم السوسيولوجيا، لأن الطريقة غير قادرة بذاتها

(7) كرر مرارا "ريمون آرون" في كتابه *Mémoires*، اعترافه ذاتيا باستخفافه بالصرامة.

على إبراز المعنى. بيد أنه بالنسبة لـريمون آرون مثله مثل ماكس فيبر، تبحث السوسيولوجيا قبل كل شيء على استخراج المعنى الذي يعطيه الناس لفعلهم ولحياتهم، فما يهم "ريمون آرون" هو أن يقدم لمعاصريه قراءة أو تحليلا عن العالم الحالي، وليس إنتاج إطار شكلي للتحليل مهما كانت وجاهته، وفي هذا المعنى فهو بلا شك يختلف كثيرا عن غورفيتش، يريد إعطاء للفريد دلالة عامة. إن المهم بالنسبة إليه هو التاريخ كما يُصنع، الحدث الموضوع في التاريخ وفي علاقة مع منطق الهيكلة وسير الأنساق الاجتماعية، حيث يرى أنه بذلك التمييز، بين ما هو أساسي وما هو ثانوي، التمييز بين التوجهات الهامة والظاهرة الثانوية، والتوفيق بين حتمية البنى واستقلالية الفاعل. لازال بإمكاننا تسمية هذا السؤال إشكالية أو فلسفة، التي تؤسس صواب إنجاز ريمون آرون الذي يقول: «إن السوسيولوجيا كما فهمتها، في صراع الطبقات، تحاول إعطاء صياغة دقيقة وأجوبة ممكنة للمشاكل التي تتناولها الفلسفة السياسية، وإذا واصلت هذه المسائل ببعدها الفلسفي توجيهها، فإنها ستخاطر بالتيه في دراسة التفاصيل التي لا يمكن للصرامة ذاتها ضمان أهميتها» (1964، 347). إن الدروس الثلاثية[8] حول المجتمع الصناعي مثالية من هذه الناحية، إذ تبرز فيها بشكل دائم المسألة الفلسفية، خاصة مسائل الحرية والنقد، والديمقراطية، ولكن يعاد تأويلها على ضوء المعرفة السوسيولوجية كما تشكلت، الشيء الذي يفسِّر الرجوع الدائم للمؤلفين. يفتتح كل واحد من الكتب التي تشكله بنقاش نظري حيث تُستدعى الوجوه السوسيولوجية الكبيرة، طوكفيل، وماركس خاصة، ولكن أيضا فيبر وباريتو (1848-1923). هكذا يناقش ريمون آرون معرفة مثلا أي من طوكفيل أو ماركس كان أكثر حدة بشأن التوجهات العميقة للمجتمع، فالأول يؤكد على المساواة في الظروف الاجتماعية وأهمية البعد السياسي، والثاني

(8) يشير الدرس الثلاثي الصناعي إلى الدروس الثلاثة التي ألقاها "ريمون آرون" في جامعة السوربون بين سنة 1955 وسنة 1958 والتي صدرت تحت العناوين التالية: Dix-huit leçons sur la société industrielle (1962، بالنسبة للطبعة الأولى) La lutte des classes en France (1964 بالنسبة للطبعة الأولى)، Démocratie et totalitarisme (1965 بالنسبة للطبعة الأولى).

على تفاقم التفاوتات الاجتماعية والحتمية الاقتصادية. ينتظم كل فصل حول عدد معين من المسائل التي يعطي تسلسلها المنطقي من فصل لأخر انطباع تماسك لا شك فيه، في حين تبقى الأجوبة مع ذلك افتراضية في مجملها، حيث يهيمن المنطق على الجدلية.

رابعاً: نظرتان حول المجتمع

تقاس خصوبة طريقة سوسيولوجية بنتائجها، أي على مستوى ما يسمح به تحليل الواقع الاجتماعي أو المجتمع. يجب الاعتراف في هذا الصدد أنه إذا كانت الطريقة التنميطية، التحليلية، والجدلية عند جورج غورفيتش تسمح له بمقاربة الجوانب العديدة للواقع الاجتماعي بدقة كبيرة، مثل الزمن، والمكان، والفن، والقانون مثلا، فإنها على أية حال منهكة في تطبيقها، فلا نجد أبدا أمثلة ملموسة عن ذلك يستغلها غورفيتش كلها، فالجوانب العديدة كثيرة وخفية جدا أو معقدة بقوة حتى نأخذها بعين الاعتبار في آن واحد. تظهر مقاربتها وإدماجها في مخطط عام أمرا صعبا للغاية[9]. وبالنتيجة وبصفة مفارقة يمكننا أن نهتم أكثر بالتفصيل عوض الكل، وقد يفضي البحث عن التعقيد غير القابل لتبسيط الاجتماع أو أخذ الكلية بعين الاعتبار إلى تحاليل فقيرة نسبية وضعيفة الديناميكية. بالمقابل، يمكن أن تنتج طريقة ريمون آرون، أكثر غموضا وأقل صرامة في مراجعها ومعالجة مصادرها ومعطياتها التي تمتاز بتحليلية شكلية أقل وتحاليل أكثر دقة بل أكثر تعقيدا. يمكننا أن نحاول مقاربة من هذا المنظور، فالتحاليل التي يقترحها علينا الكاتبان حول مجتمع سنوات الخمسينات والستينات[10]. نجدها في تنوع انجازاتهما،

(9) اعترف غورفتش ذاته بذلك: "لا تستطع سوى الدراسات السوسيوغرافية الامبريقية المهتمة بوصف ملموس للتعددية التي لا يمكن حصرها وتشابك اللامتناهي للتجمعات الخصوصية في مجتمع شامل معين وفي ظرف اجتماعي دقيق، إثارة صورة كاملة وحية لعالم التجمعات الكبير macrocosme.

(10) لا يمكننا سوى الوضع من منظور، يتعدى الدرس الثلاثي لـريمون آرون ألف صفحة بينما لا يتعدى الجزء الذي يخصصه غورفيتش للمجتمعات الشاملة في مؤلفات Déterminismes sociaux et liberté humaine المائة صفحة، وذلك المتطرق بصفة خاصة لـ"المجتمع الحاضر" العشرين صفحة ! ومع ذلك، يقدم غورفيتش بصفة واضحة تحليلاته على أنها نتيجة تطبيق طريقته ومقاربته.

حيث قَدَّما تراكيب لتصوراتهما. فتصوُّرُ غورفيتش أكثر نظامية خاصة في كتاب *Déterminismes sociaux et liberté* وكذلك تصور ريمون آرون في درسه الثلاثي حول المجتمع الصناعي.

يميِّز غورفيتش بواسطة المؤشرات المعروضة أعلاه المجتمعات القديمة (archaïque) التي يصف منها أربعة، والمجتمعات التاريخية التي يحلل ستة أنواع منها، وأخيرا المجتمعات الحاضرة أو المعاصرة المتطورة، بينما لا يعترف ريمون آرون سوى بنمط مجتمع معاصر ومتطور واحد ألا وهو المجتمع الصناعي، مبينا الأشكال المختلفة التي يتخذها، ومن هذا النمط يميز أربعة، يقدمها على أنها أنماط بنى شاملة متصارعة في المجتمع الحاضر. في الواقع، يعرض الكاتِبان وبصفة أساسية نمطين من المجتمعات، المجتمع الرأسمالي الغربي والمجتمع السوفيتي. يسمي غورفيتش هذه المجتمعات «مجتمعات بنزعة توجيهية (dirigiste) تتطابق مع الرأسمالية المنظِمة والمتطورة جدا» و«المجتمعات المخططة حسب مبادئ الدولانية (étatiste) الجماعية المُمَركزِة»، أما ريمون آرون فيتحدث عن «مجتمع صناعي ذا صيغة رأسمالية» و«عن مجتمع مخطط».

1 - غورفيتش أو مسلك فكرة الشمولية

يتمثل النموذج الأول، المجتمع التوجيهي (dirigiste) الذي عرَّفه في منفاه في الولايات المتحدة الأمريكية، وخاصة الذي يعتقد رأيته ما وراء الأطلسي، ولكن أيضا، على مستوى أقل، في أوروبا الغربية، ونظرته في ذلك متشائمة جدا. إنه مجتمع حيث ترزخ الديمقراطية تحت الوطء المزدوج للتقنوقراطيات، القوية جدا للشركات الكبرى، والإدارة، والجيش، فهي التي أفسدت الحريات المدنية، وتراقب الرأي العام بالتحكم في الصحافة المكتوبة والإذاعة والتلفزيون، وتخطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية تبعا لمصالحها. لا تعترضها أية سلطة مضادة، لا من الدولة التي استجابت للأمر الواقع بوضع إدارتها وبيروقراطيتها في خدمتها، ولا من النقابات المفككة والمنقسمة أو من مختلف التنظيمات «لا تتراجع الرأسمالية المنظمة أمام استعمال أية وسيلة لطحن كل جماعة أو قوة لا تخضع لها كلية» (1963b,

312). انه مجتمع تهيمن عليه تقنية شمولية تعظمها التنظيمات الكبيرة، فهي تشكل في الواقع مرجعيتها وشرعيتها ووسيلتها. ولم يفلح التنافس الحر في مقاومة تشكيل اتحاد شركات واحتكارات مجسية.

ولتوضيح طريقة غورفيتش يمكننا أن نتناول من جديد الصيغة التي يحلل بها هيمنة هيئات التخطيط المرتبطة بالشركات الكبرى التي تهيمن على الدولة والتي تخضِع كل التجمعات الأخرى من مهن، وحرف وطبقات اجتماعية وعائلات وكنائس، ومن ثمة، وعلى صعيد المؤانسة، علاقات الأفراد فيما بينهم، تهيمن مجتمع الجماهير. وإذا عكفنا على الأدراج العميقة، تظهر الأجهزة المنظمة للهيمنة الاقتصادية بمثابة الدرج الأكثر تحديدا، المستند مباشرة إلى نماذج اجتماعية مثمنة للاقتصادي والتقني. أصبحت العقلانية أداوية محضة، والمعرفة التقنية أساس شرعية الفعل والمرجعية المعيارية للمراقبة الاجتماعية. فهي من وجهة النظر هذه، تهيمن على التربية والتعليم بصفة عامة، وأكثر من ذلك على الدين، وهي أيضا التي تميز من خلال تحقيقتها وليس الفن أو البناءات القانونية الكبيرة "الانجازات الحضارية" لهذا المجتمع. تتدخل التقنية أينما كان، حتى في المودة وفي العلاقات الإنسانية. فالزمنية والتغيير معقدين بشكل يصعب التحكم فيهما في هذا المجتمع التوجيهي، حيث يزيد ثقل التنظيمات الكبرى من حدة الشعور بالثقل، بل والاستمرار، وإلا المقاومة. لكن هاجس التخطيط والخلق يجعل هذا المجتمع يستبق دائما، فالزمن لا يستقر أبدا، وهو غالبا غير منتظم وتشنجي (convulsif) حسب وثيرة الأزمات التي يمر بها، لأنه مثل كل مجتمع تحت رحمة الأزمات. لا يراقب اتحاد الشركات ودعائمه التحول المستقبلي، فالمجتمع ليس موحدا كلية، والحتمية السوسيولوجية لا تكون دائما غير مشفقة مما يستلزم فضاء للحرية وفضاء للأزمات، بل والمغامرات.

وفي وجه هذا النموذج، يضع غورفيتش المجتمع المخطط حسب مبدأ الدولانية الجماعية الممركِزة (étatisme centralisateur) ويتمثل نموذجها القانوني في الاتحاد السوفيتي في سنوات الخمسينات وبداية سنوات الستينات، وبصفة ثانوية الديمقراطيات الشعبية أو الصين على عهد ماو تسيتونغ (Mao Tse Toung). تتميز هذه المجتمعات بدور الحزب الذي يمثل

الهيئة العليا للدولة، فإذا أصبح الشعب بصفة رسمية ديكتاتورا، فهذا لا يعني أنه هو من يمارس الديكتاتورية، إذ يراقب الحزب التقنوقراطيات الإدارية والصناعية والعسكرية وهيئات التخطيط والضبط، ولكن ليس هناك من يراقبه باستثناء المراقبة الذاتية عن المجتمعات المخططة هي في الواقع مجتمعات سياسية بصفة أساسية، فالحزب هو الذي يحدد التوجهات العامة للمجتمع على المدى الطويل معتمدا في تحقيقها على الجهاز الإداري-التقني والعسكري. تهيمن المخطط حيث تترجم التوجهات الكبرى ويقيد بصفة ما مجموع الحتميات الجزئية بدون قدرة على التقليل منها. وينتقد غورفيتش بشدَّة هذا النمط من الأنظمة، بعدما خيَّبَت آماله ثورة 1917، ولكنه يظهر بصفة عامة أقل تشاؤما مما هو اتجاه النمط الأمريكي، وإن أرجعت الديمقراطية إلى «المرحلة الثانية من الشيوعية». يضع غورفيتش، في إعادة تناول مختلف متغيرات نموذجه التحليلي، في قمة الهرم التجمعات التي تهيكل وتنظم المجتمع أي الحزب، وإن لم تفقد التجمعات الأخرى، كالعائلة مثلا، بل والطبقات الاجتماعية، كل استقلاليتها. فالشكل المهيمن للمؤانسة هو، كما في المجتمع الرأسمالي، مؤانسة الجماهير. وأما الدرج العميق الأكثر حدة فهو بلا شك ذلك المتعلق بالرموز والـمُثل، أي بالايدولوجيا أساسا، أيديولوجيا «الإنسان الجديد»، الذي يدعم الدرج المتعلق بالاقتصاد، درج التنظيمات الكبيرة وهيئات التخطيط والضبط. وإذا كانت المعرفة العلمية والتقنية أيضا تلعب دورا أساسيا في هذا المجتمع بصفتها مرجع ووسيلة، بما فيها المراقبة، تظهر المعرفة السياسية في المرتبة الأولى في تراتبية المراقبات، وعلى مستوى الأعمال الحضارية، يجب أن تمتزج الانجازات التقنية مع المرجعيات الأناسية. كما تمتاز زمنية المجتمعات المخططة بتعقيدها وتعددها بنفس القدر الذي نجده في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. فالمجتمع الاشتراكي موجه نحو مستقبله، خلق وتحقيق أناسة جديدة، بل والثورة. وحتى نكرر اصطلاحات غورفيتش نقول أن زمنه كان سابقا عليه. لكن الأجهزة البيروقراطية الكبيرة تلعب تارة على التغيير وتارة على المحافظة، فزمنيتها مغلطة غالبا. أما بالنسبة للطبقة العاملة الرافضة جزئيا، فتظهر زمنيتها «دقات غير منتظمة» تتأرجح بين

السكون والثورة وإسقاط مخدر يعد بأيام جميلة في المستقبل وقلق الحين تبعا للظروف.

هذان النموذجان، من طبيعة مختلفة أساسا، غير ثابتين، يحلل غورفيتش تطوراتهما المحتملة، يظهر وأنه لا يتخيل سوى اثنين، بالنسبة للرأسمالية يكون هذا التطور سلبيا بالطبع. يحمل النموذج التوجيهي الرأسمالي في طيه خطر تطور إلى مجتمع فاشية تقنو-بيروقراطية، منها إيطاليا وألمانيا، وفي الوقت الذي يكتب فيه تسمح الأرجنتين واسبانيا بمقاربة هذا الواقع، ولكن يمكن أن يتسع لأنه يرى أن: «البلدان حيث تهيمن الرأسمالية المنظِمة، عندما تشعر بالتهديد، تبدي ميلا غالبا مموّه نحو هذه البنية التي تحتمل عناوين فرعية متفرقة» (1963b, 314). من بين ما يميز هذا النمط على مستوى بنيته، انصهار الدولة الشمولية مع التجمعات تقنو-بيروقراطية، اتحاد الشركات، اتحاد الاحتكارات، البنوك، الإدارة العليا، الجيش، ولا يرى عناصر أو غليان قادر على دفعه في مسلك آخر، وإن بقي المستقبل مفتوحا إذ لا توجد قوانين التاريخ. غير أن نظرته لمستقبل النموذج المخطط الجماعي، وإن كانت هنا مفتوحة وظرفية في جزئها الكبير، تظهر أكثر ايجابية. يستطيع النموذج المخطط الجماعي، أي النموذج الاشتراكي أو الشيوعي، أن يتحول إلى «مجتمع مخطط حسب مبادئ النزعة الجماعي التعددية واللامركزية» وهو مجتمع يرى غورفيتش بوادره في نموذج التسيير الذاتي اليوغسلافي على عهد تيتو (Tito) ولكن أيضا في تطورات الاتحاد السوفيتي «يتعلق الأمر بنموذج لم يجرب بعد»[11]. ومن البديهي أن

(11) يبحث هذا النموذج على توازن بين الديمقراطية الصناعية والديمقراطية السياسية القائمة على التخطيط اللامركزي "من أعلى إلى أسفل"، وملكية وسائل الإنتاج بطريقة فيدرالية، ودولة مركزية. على المستوى البنائي، يتميز المجتمع بتعدد تراتب التجمعات الاقتصادية والسياسية المحلية. وستكون هذه بمثابة مقر ألفة طائفية أو التحامية .fusionnelle كما ستشكل القيم الخلاقة والأدوار الاجتماعية المبدعة احد الأطوار الأساسية المثمنة للمعرفة "المخلصة من السياسة"، والمعرفة الاجتماعية التي تخضِع التقنية والاقتصاد لـ"الإنسان". تشكل المخططات "المُعدَة بحرية" الوسيلة الأساسية للتوجيه الاجتماعي كما أنها تهيمن على جميع الحتميات الجزئية ضامنة بالمناسبة توسع الحرية الفردية والجماعية.

يفضل غرفيتش هذا النموذج، فهو الذي في رأيه يعطي أوفر الحظوظ لتفتح الحرية البشرية، وذلك ليس بطوبوَية وإن اعترف بأن الأمر صعب، فهو يفترض الالتزام.

2 - المجتمع الصناعي

لا يعترض ريمون آرون على وجود اختلافات جوهرية بين النموذجين السوفيتي والأمريكي، ولكنها اختلافات لا تظهر إلا في التركيبة الاجتماعية نفسها التي يسميها المجتمع الصناعي. وقليلا، على النحو الذي يظهر به طوكفيل الأشكال المتفردة، الاستبدادية أو الليبرالية التي قد تتخذها الديمقراطية، يرى ريمون آرون في النموذجين الرأسمالي والشيوعي، نمطين من المجتمع الصناعي. وعليه، يجب قبل كل شيء تمييز هذا المجتمع، وهو ما يقوم به في خمس خاصيات: 1) الفصل بين النشاط الإنتاجي والنشاط ألبيتي أو بين المؤسسة والعائلة، 2) إقامة تقسيم تقني للعمل في حضن وحدة الإنتاج، 3) تراكم رأس المال الذي يسمح بزيادة الإنتاج والذي يشكل الطابع التقدمي للاقتصاد الصناعي، 4) الحصة الخاصة بكل من وظائف الدولة ومبادرات الأفراد على مستوى ملكية وسائل الإنتاج وعلى مستوى الضبط. يجب أن نتصور النسق الاقتصادي من وجهات النظر هذه، التي لا يمكن أن نقول عنها، عكس ما ظنه ماركس أن إحداها أكثر هيمنة على الأخرى، أو أنه يكفي لتحديد مجموع النسق. وبالنظر إليها، يظهر اختلافا موضوعيا جوهريا بين المجتمعات الصناعية الرأسمالية والشيوعية أو بصفة أدق بلا شك بالنسبة لـريمون آرون بين المجتمع الليبرالي والمجتمع الاشتراكي: ملكية وسائل الإنتاج، بخاصة في حالة، وعامة في أخرى، ونمط الضبط عن طريق السوق في الأول، وعن طريق هيئة مركزية في الثاني.

انطلاقا من هذه الاختلافات الموضوعية، يمكننا مساءلة الجوانب الأخرى للنسق، خاصة دوافع النشاط الاقتصادي، ومكانة الفائدة وتراكم رأس المال، وتجانس أو عدم تجانس البنية الاجتماعية، والإبقاء على التفاوتات، وتنازع المصالح، أو بصفة أعم البنية الطبقية للمجتمع والعلاقات

بين العمال والمديرين. هذا ما يفعله ريمون آرون في كتابيه *La lutte des classes* و.*Démocratie et totalitarisme* يمكننا أيضا إعادة تقييم المحاسن والمساوئ المفترضة في النظامين وقبول أو رفض الانتقادات الموجهة لهذا أو ذاك. فذلك ما يحاول الكاتب القيام به معتمدا ليس على سيرهما النظري، ولكن على انجازاتهما التاريخية الملموسة، ومميزاتهما المرفولوجية والديمغرافية بأخذ مرحلة تطورهما بعين الاعتبار. فلا نجد فيه أحدا من المجتمع النموذجي الصناعي، بحسب رأيه العيوب والمناجزات التي يقدمها منتقدوهما أو مادحوها. لا يستلزم المجتمع الصناعي بالضرورة استغلالا بصفة طبيعية، فالذين يزعمون ذلك يخلطون بين ضرورة استخراج فائض القيمة في كل نسق صناعي، وتحقيق فوائد يعاد استثمارها، وحيازتها الخاصة. ويشكل كل مجتمع واقعا أو بصفة سوسيولوجية، يسير على مبدأ التفاوت وإن اختلفت أسسه وتبريراته. لا يحث السوق بطبيعته على الفوضى الرأسمالية ولا يعيد النظر أساسا في سير ووجود النظام، كما أن التخطيط الاشتراكي ليس بالضرورة وبصفة آلية متسلط وغير فعال، سائدا في سير النظام أو مانعا كل حساب اقتصادي، فلا هذا ولا ذاك فالنظام مكرس للتدمير الذاتي، لكن هذا لا يعني أنهما نمطا مجتمعين متماثلين مما يفرض علينا حكما نسبيا. وهذا لا يحث أيضا على الاعتقاد بأنهما يلتقيان، وإن كنّا نلاحظ تطورات متماثلة في النمطين. على عكس العديد من علماء السياسة أو علماء اجتماع تلك الحقبة، لا يؤمن ريمون آرون بنظريات التلاقي، فطبيعة نماذج نمو الاقتصاديات الغربية والسوفيتية مختلفة جدا حتى تفضي إلى نفس نمط المجتمع على المدى القصير أو المتوسط.

ولكن، وبصفة خاصة، الفوارق بين النموذجين سياسية أكثر من كونها اقتصادية. لا يسلِّم ريمون آرون بالحتمية الأحادية الجانب للهيئة الاقتصادية على الهيئة السياسية، ولا حتى على الهيكلة الاجتماعية، فهو بالأحرى يستنتج، مقتربا في ذلك أكثر من طوكفيل من قربه من ماركس أولية السياسي (1965, 27). والحالة هذه، يعتبر غورفيتش المجتمع السوفيتي مجتمعا سياسيا بصفة أساسية، فالإرادة السياسية هي التي تفرض وثيرة تراكم رأس المال، وتخصيص الثروة المنتَجة بين المجموعات الاجتماعية، وتمثيل المصالح،

وبصفة عامة التنظيم الاجتماعي، وفي هذا خلط بين الدولة والمجتمع، وهذا هو أساس الحكم الشمولي. ومن ذلك ينتج تنظيم أصيل للسلطات البيروقراطية المحتكرة المستبدة، الثورية والمناصرة، التي تتعارض في كل نقطة مع الأنظمة الدستورية التعددية القائمة على الاعتراف باختلاف المصالح بين المجموعات الاجتماعية، وتقسيم النخب، وصراع الأحزاب. إنه الطرح المركزي في الجزء الثاني من الدرس الثلاثي حول المجتمع الصناعي الذي كان آرون يراه الأكثر اكتمالا والأكثر علمية: «كانت الفكرة السائدة وربما الأقل تفاهة في الدرس الثاني إيجاد علاقة بين البنية الاجتماعية والنظام السياسي-فكرة مستوحاة من تفكير حول ماركس-باريتو. بما أن صراع الطبقات يستلزم وعيا وتنظيم طبقات، يتوقف على الدولة والتشريع، ظهور هذا الصراع من عدم ظهوره، وبقدر معين، وجوده من عدم وجوده» (Aron, 1983, 398). توجد الصراعات الطبقية أيضا في الاتحاد السوفياتي، ولكن ما لا يوجد هي القدرة على التعبير عنه لأن السياسة والايدولوجيا خنقته. والحالة هذه، رغم التطورات الممكنة والتقارب حول هذه النقطة أو تلك، تبقى طبيعة الأنظمة الليبرالية والسوفيتية، مثل انحرافاتها، ديماغوجية أو مجموعة حاكمة بالنسبة للأولى، وحكم شمولي، بل والإرهاب بالنسبة للثانية، بصفة أساسية مختلفة. احتفظ ريمون آرون من التجربة الألمانية لسنوات الثلاثينات انه، لا مستوى التطور الاقتصادي، ولا حتى مستوى التطور الثقافي يولِّد الديمقراطية بصفة آلية ولا يحمي من الحكم الشمولي.

يتوخى ريمون آرون الحذر الشديد عند رسم الملامح المستقبلية للمجتمع السوفيتي والغربي، فلا يؤمن كثيرا بهيمنة نخبة تقنو-بيروقراطية دشنت «عهد المسيِّرين» أو التنظيمات كما تصورها بورنام (Burnham) (1905-1987) أو جان فوراستاي (Jean Fourastier) (1907-1970) في فرنسا، ومثلما كان غورفيتش يخشى: في الحقيقة، لا يؤمن ريمون آرون بهيمنة المصالح الاقتصادية، أو بصفة أدق بدور الطبقة المهيمنة اقتصاديا ولا بتمركز النخب، الذي يظهر له في جهة أخرى أكثر قوة في الحزب الشيوعي الذي يجمع السلطة الاقتصادية والسلطة الروحية عكس ما يوجد في الهيئات

الحاكمة الغربية. وأما بشأن التحولات التي لاحظها في الاتحاد السوفيتي، فينظر إليها أكثر على أنها تغييرات داخلية للنسق فُرِضت ربما بتحول المجتمع وتطوره الاقتصادي والتعمير الحضري وانتشار وضع الأجير وتباين المجموعات الاجتماعية وحتى سلوك البرجوازية عند البعض، وما إلى ذلك من كونها تغيير نظام(12).

3 - السوسيولوجيا، سياسة والتزام

«على من تتوقف وعلى ماذا تتوقف حمايتنا من التقنوقراطية أو الخضوع لها؟ أولا على أنفسنا وعلى استبصارنا، وخاصة على شجاعتنا الفكرية والسياسية والأخلاقية».

Georges Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie,* (1963, T.2, 451).

«هناك شبحان يلاحقان أوروبا وهما الحرية أو الجيش الأحمر. وعلى شجاعتنا واستبصارنا يتوقف انتصار الحرية»

Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente,* (1977, 4e de couverture)

أذا كان ريمون آرون وغورفيتش ولأسباب عديدة مجددي تأسيس السوسيولوجيا الفرنسية، يجب أن نعترف بتموقعهما كثيرا في استمرارية مع المؤسسين أنفسهم، وعليه يمكننا أن نتساءل عما إذا لم تكن القطيعة كبيرة مع القالب الأصلي سبب بقاء سوسيولوجيتهما إلى حد معين أو على الأقل دون خلف. مثلما فعل المؤسسون، فهما يبديان الاهتمام نفسه بدراسة

---

(12) من السهل التأكيد على أن، لا غورفيتش ولا ريمون آرون كان يتصور ما كان سيحدث للنظام السوفيتي، يمكننا بلا شك التعرف في تحاليلهما على بعض المبررات، ولكن ليس للمحاكمة موضوع. لم يكف ريمون آرون التذكير بأن التحليل السوسيو-اقتصادي لا يمكنه في أي حال من الأحوال أن يطمح إلى التوقع، وأما "غورفيتش" فإنه من الوهلة الأولى اعترض على فكرة القانون، فكلاهما ندا بتوهم الحتمية. يعترف ريمون آرون في مذكراته أنه أخطأ قليلا بفعل التفاؤل في حق المجتمع السوفيتي، خاصة بتقليله من خطورة السباق نحو التسلح بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي بقيادة "بريجنيف" (Brejnev) من جهة، ونيكسون (Nixon) وريغن (Reagan) من جهة أخرى. لكنه يعترف أيضا بخطئه أيضا بفعل التفاؤل من المجتمع الغربي واعتقاده بسهولة كبيرة في أن النمو شكل معطى تأسيسي له. أدى به ذلك إلى تصحيح في المؤلف الذي كتبه في سنتي 1964-1965 والموسوم: *Désillusions du progrès*.

المجتمعات الشاملة، نفس التداخل للسوسيولوجيا مع الفلسفة، والفلسفة مع التاريخ، المسافة نفسها، مهما قالا عن البحث الأمبريقي. كان المعجبون بهما أكثر من أتباعهما، فسوسيولجيتهما لا تتطابق جيدا مع سوسيولوجيا بأدوات أحسن، ولكنها أكثر تواضعا في موضوعاتها وأكثر قربا من الميدان، أقل توجها نحو تحليل التغيرات الاجتماعية الكلية، ولكنها أكثر تحسسا للتغيرات الصامتة والحركات الاجتماعية المتصاعدة وتحولات العلاقات الاجتماعية بين الجنسين أو بين الأجيال مثلا، أقل التزاما بتوجهاتها المجتمعية ولكن أكثر اهتماما بالرتابة اليومية (quotidienneté) والتطورات الثقافية (Aron, 1981). لكن يمكننا أن نتساءل أيضا عن ما إذا كان موقفهما السوسيولوجي مهما أعاد الصلة مع تقليد أخلاقي معين للسوسيولوجيا الفرنسية، وتبنّيهما سوسيولوجيا ملتزمة تمزج الاستبصار العلمي والشجاعة الفكرية، لم يقلل من مصداقيتهما أمام طائفة علماء الاجتماع الأكثر اهتماما بالموضوعية من البعد النقدي. فلا هذا ولا ذاك يعترف بتمييز ماكس فيبر بين حكم الواقع والحكم ألقيمي، فهذا أمر مستحيل بالنسبة لهما. فالمشكلة ليست هنا في بحث دون أمل عن حياد أكسيولوجي كلي ولا حتى في الحكم المنفصل عن كل مرجعية معيارية، ولكن في تطبيق ما سماه ريمون آرون المعالجة العادلة. ولكن العدل ما هو إلا عبارة عن مفهوم في غاية من النسبية إن لم يكن ذاتيا، ذلك ان الحدود بين الالتزام الأخلاقي والالتزام المناضل، بين النقد العلمي والنقد النضالي، غير واضحة المعالم، بعدم الاسترجاع ولا التحريم، فمعاناة غورفيتش وريمون آرون لا تقبل الشك.

ARON Raymond: *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, 334 p.
ARON Raymond: *Dix huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1962, 1998, 380 p.
ARON Raymond: *La lutte des classes*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1964, 1983, 384p.
ARON Raymond: *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1965,
ARON Raymond: *Paix et guerres entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962, 793p.
ARON Raymond: *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, 659p.
ARON Raymond: *Les désillusions du progrès*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, 187p.
ARON Raymond: *D'une sainte famille à l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, coll. Essais, 1969, 308p.
ARON Raymond: Plaidoyer pour l'Europe décadente, Paris, Laffont, 511 p.
ARON Raymond: *Le spectateur engagé.* Entretien avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton, Paris, Julliard, 1981, 339 p.
ARON Raymond: *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, 778 p.
ARON Raymond: *Etudes sociologiques*, Paris, PUF, 1988.
GURVITCH Georges (dir.): *La sociologie au xx^e^ siècle*, Paris, PUF, 1947, t.1: Les grands problèmes de la sociologie, 511 p., t.2: Les études sociologiques dans les différents pays, 765 p.
GURVITCH Georges: *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, PUF, Paris, 1950, 1963a, t.1: Vers la sociologie différentielle, 507 p., t. 2: Antécédents et perspectives, 606 p.
GURVITCH Georges: *Déterminismes sociaux et libertés humaines*, Paris, PUF, Bibliothèque de sociologie contemporaine, Paris, 1955, 1963b, 327 p.
GURVITCH Georges: *Proudhon sociologue*, Paris, CDU, 1955.
GURVITCH Georges: *Saint-Simon sociologue*, Paris, CDU, 1955.
GURVITCH Georges : *Pour le centenaire d'Auguste Comte*, Paris, CDU, 1957.
GURVITCH Georges (dir.): *Traité de sociologie*, Paris, PUF, Bibliothèque de sociologie contemporaine, t. 1, 1958, t. 2, 1960.
GURVITCH Georges: *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion, 1962, 312 p.
GURVITCH Georges: *Etudes sur les classes sociales*, Paris, Gonthier, 1966, 239 p.

الفصل الخامس

الـــوظيـــفـــيـــة

جان- بيار دوران

نشير بهذه التسمية التوليدية إلى قائمة من المدارس المنبثقة عن **الأنثروبولوجيا الثقافية** الأنجلوساكسونية في بداية العشرينات من القرن الماضي التي طبعت بعمق السوسيولوجيا الأمريكية حتى السبعينيات. نعيد هنا التمييز الكلاسيكي للاتجاهات الوظيفيّة الثلاث:

- الوظيفية المطلقة عند مالينفسكي (B. Malinowski) ورادكليف براون (A. Radcliffe Brown) (تسمى أيضا وظيفية راديكالية أو وظيفية خالصة).
- الوظيفية النسبية عند كارل ميرتون (أو الوظيفية المعتدلة).
- الوظيفية البنائية عند تالكوت بارسنز.

إذا كان مالينفسكي قد أسس التيار الوظيفي فإن مفهوم الوظيفية كان حاضرا في السوسيولوجيا منذ نشأتها، حيث رأينا كيف استوحى أغست كونت وهيربرت سبنسر وإميل دوركايم تصورهم للمجتمع من الأدوات الإصطلاحية لعلوم الطبيعة، وخاصة البيولوجيا. فالمجتمع إذاً بالنسبة لهم بمثابة كل (الكائن الحي) لا تفهم أجزاؤه إلا في علاقاتها مع هذه الكلية، وقد استعمل سبنسر في نهاية القرن 19 مفاهيم الكائن العضوي، والوظيفية والبنية، فبحث على سبيل المثال في المجتمع على وظائف مشابهة للوظائف

البيولوجية الكبرى: إنتاج، واستهلاك، ونقل واتصال، واعتبر أن الحياة العضوية والإجتماعية تنتميان لنفس الحركة ألا وهي حركة **التطور**، وتوخ عبر ذلك صياغة قوانين التطور الإجتماعي مستوحيا المبادئ النظرية من تخصصات أقدم، معتبرا أن المؤسسات تمتلك مثلا نفس الغايات مثلها مثل بعض الأعضاء عند الإنسان وتهدف إلى إعادة إنتاج النوع.

يرفض دوركايم هذه الغائية المبسطة عند سبنسر في تحليل الوظيفة التي تقوم بها كل ظاهرة اجتماعية في علاقتها مع **حاجات الكائن الحي الإجتماعي**. ففي عرضه للمنهج من أجل تحديد وظيفة تقسيم العمل يقول دوركايم: «تُستعمَل كلمة وظيفة بطريقتين مختلفتين، فتشير تارة إلى نسق من الحركات الحيوية بغض النظر عن نتائجها، وتعبِّر تارة أخرى عن علاقة التوافق الموجودة بين هذه الحركات وبعض حاجات الكائن الحي. وعلى هذا الأساس نتحدث بهذا الشكل عن وظيفة الهضم، ووظيفة التنفس، وغيرها، ولكننا نقول أيضا أن وظيفة الهضم تكمن في ابتلاع داخل جسم الكائن مواد سائلة أو صلبة تعوض خسائره، وتكمن وظيفة التنفس في استنشاق الغازات الضرورية للأنسجة حفاظا على الحياة، وغيرها، فمن المنظور الثاني نفهم الكلمة، وعليه يكون التساؤل عن وظيفة تقسيم العمل هو بحث على ما يتطابق معها من حاجة» (1967، 11)

إن تصور الوظيفة مرتبطة بالحاجة جعل مالينفسكي يقول بأن دوركايم هو «أب الوظيفية» ولكن يعود له الفضل كما كتب في «خلق كلمة وظيفية ليؤسس نظرية ومنهجا وفكرا وُجِد من قبل» (a1970، 125).

أولاً: الوظيفية المطلقة

يرى مالينفسكي أنه من الضروري أن تعتمد النظرية الأنثروبولوجية على الظواهر البيولوجية «فالكائن البشري باعتباره حيوانا، ولكنه في الوقت ذاته لا يعيش بدوافع فيزيولوجية فقط، بل بدوافع فيزيولوجية معتدلة، ومعدَّلة بظروف الثقافة» (B. Malinowski, 1970b, 74). «إن الثقافة لمن يأخذ بالنظرية الوظيفية، تعني تلك المجموعة الكاملة من الأدوات وامتيازات مجموعاتها

والأفكار والأعراف البشرية، والتي تشكل جهازا واسعا يمنح الإنسان إمكانية مواجهة المشاكل الملموسة الخاصة التي تعترضه في تلاؤمه مع محيطه لتلبية حاجاته» (نفسه، 73).

على هذا الأساس تجتهد النظرية الوظيفية في تشخيص وظيفة كل مؤسسة أو تنظيم أو ممارسة اجتماعية لإشباع حاجة بيولوجية (أو حاجة مشتقة متولدة عن المعالجة الثقافية لحاجات بيولوجية). يتناسب مع كل حاجة (جوع، حماية من البرد، إعادة إنتاج النوع) عنصر وظيفته إشباع هذه الحاجة (صيد أو فن طبخ، مسكن، عائلة) وبالطبع تختلف هذه العناصر من ثقافة لأخرى ولكن، وهذا أمر أساسي، لكل عنصر معتبر بهذا الشكل وظيفة على الباحث الكشف عنها. يستشهد مالينفسكي بمثال الحاجة الغذائية قائلا: «تنظِم الحاجة الغذائية مجموعة من الإجراءات، وَضْع مشترك يفرض على الإنسانية أن تسير بمعدتها، أن يُسْكِت الخبز والألعاب الأكثرية من الناس، وأن يكون التزويد الجيد أحد الشروط الحتمية للتاريخ والتطور البشري. وتكتفي الوظيفية بإضافة ضرورة دراسة الدوافع التي تضبط أجزاء هذا المسار المتجلية معطياته في تذوق الصيد والبستنة، والتعطش للتبادل وحب التجارة، وغريزة الليبرالية والكرم **بالنظر إلى هذا الدافع الكبير الذي يُسمى الجوع. فالوظيفة غير المتجزئة لجميع المسارات التي تشكل التنظيم الثقافي لمعاش طائفة ليست إلا تلبية تلك الحاجة البيولوجية الأولية للتغذية**» (خط الغليظ من وضعنا) (B. Malinowski, 1970a, 131-132) والأمر كذلك بالنسبة للنار، فزيادة على استعمالها الأولي (طبخ، وتدفئة. . .) تعتبر موضوع مواقف مقدسة أو مدنسة يمكن إرجاعها إلى الوظائف البيولوجية الكبرى.

يشكِل مصطلح الوظيفة لب نظرية مالينفسكي كما عرضها مرات عديدة قائلا: «تدل الوظيفة دائما على إشباع حاجة، من الفعل البسيط للأكل حتى التنفيذ السري المقدس حيث يندرج الحصول على إذْن بالمشاركة في جماعة المؤمنين في نسق من المعتقدات تحدده الضرورة الثقافية الهادفة إلى الإتحاد مع الآلهة» (نفسه، 134). وفي موقع آخر يردف قائلا: «ينطلق التحليل الوظيفي للثقافة من مبدأ قوامه أنه في كل نماذج الثقافة، تؤدي كل عادة،

وكل شيء مادي، وكل فكرة وكل معتقد وظيفة حيوية ما»[1].

وحتى يتسنى كشف وفهم هذه الوظيفة يجب ربط كل عنصر أو موضوع اجتماعي بالكلية المنتمي إليها، إذ تنظم كل ثقافة عناصرها بصيغة أصيلة لا يمكن تحليلها إلا في إطارها، وفي إطار علاقاتها المتبادلة، وفي هذا الصدد يقول مالينفسكي: «إن الثقافة كل لا يتجزأ ترتبط عناصره المختلفة فيما بينها» (B. Malinowski, 1970 a, 128). إن التصور الوظيفي للثقافة «يقِرُّ أن دراسة التفاصيل معزولة عن إطارها يؤدي بالضرورة إلى نزع كل قيمة للنظرية والعمل الميداني والممارسة» (B. Malinowski, 1970 b, 72) وبتأكيده على أولوية الكل ووحدة الثقافة، يرفض مالينفسكي النظريات التطورية والانتشارية التي ذهبت إلى دراسات جزئية حول عناصر خارجة عن إطارها بدليل أنها آلت إلى إقامة تشابهات خيالية وإنجاز بحوث وسمها مالينفسكي بالهذيان.

في الأخير من الضروري أن يكون لكل عنصر أو موضوع اجتماعي وظيفة وفي هذا يقول مالينفسكي: «إذا دامت البقايا فذلك لأنها اكتسبت معنى جديدا أو وظيفة جديدة (...) وستلاحظون أن طبيعة بقاء هذا «الرصيد» المزعوم ما هو بصفة خاصة إلا نتيجة تحليل ناقص للظواهر» (B. Malinowski, 1970 a, 30-31).

أثّر مالينفسكي بتحليله الوظيفي للثقافة على كل التيار الثقافوي (culturaliste) الأمريكي وعلى رادكليف براون (1881- 1955) الذي شاركه في عمله بعض الوقت. لكن إذا كان مالينفسكي يكثف التجوال في غينيا والمكسيك، وإفريقيا الجنوبية، وغيرها، بمنهجية **الملاحظة المشاركة** فإن رادكليف براون يظهر أكثر كمُنَظِر من كونه باحث ميداني.

وللحجج ذاتها التي يقدمها مالينفسكي، يرفض رادكليف براون تطورية وانتشارية سابقيه، كما يستبعد أيضا التأويل التاريخي للظواهر الاجتماعية

---

(1) B. Malinowski, article «anthropology» in *Encyclopédia Britanica*, cité par R.K. Merton, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon, 2ºédition, 1965, P 79.

وكذلك السيكولوجيا (خلافا لمالينفسكي) التي لا توفر أُسُسا متينة للأنثروبولوجيا. ولتأثره بالنماذج النظرية للعلوم الطبيعية وكذلك بسبنسر ودوركايم، يؤسس رادكليف براون نظريته انطلاقا من مفاهيم تحليلية وهي **المسار**، **والبنية**، **والوظيفة** لربطها فيما بينها في دراسة الانتظام الاجتماعي.

يرى رادكليف براون أن صيرورة الحياة الاجتماعية تقوم على صيرورة تَكَيف ثلاثية: بيئية ومؤسساتية وثقافية، ويظهر الاستعمال الذي يخصصه لمفاهيم الوظيفة والبنية بصورة واضحة في هذا النص النظري بقوله: «**تكمن وظيفة ممارسة اجتماعية خاصة في ما تقدمه للحياة الاجتماعية باعتبارها مجموعة سير للنسق الاجتماعي**، وعليه يفترض هذا التعريف أن النسق (مجموعة بنيوية لمجتمع بممارساته، وهي تجليات لهذه الممارسة وضامِن تواصله) له **وحدة** يجب تسميتها وحدة وظائفية (unité fonctionnelle)، وتعريفها على أنها حالة انسجام وتعاون متوافق بين جميع عناصر النسق الاجتماعي الذي يستبعد النزاعات» (1968، 265).

وُصِفت نظرية رادكليف براون بالوظيفية البنائية، وعليه ليس من الغريب أن تؤثر في أعمال كلود لفي ستروس.

ثانياً: الوظيفية النسبية عند روبير ميرتون

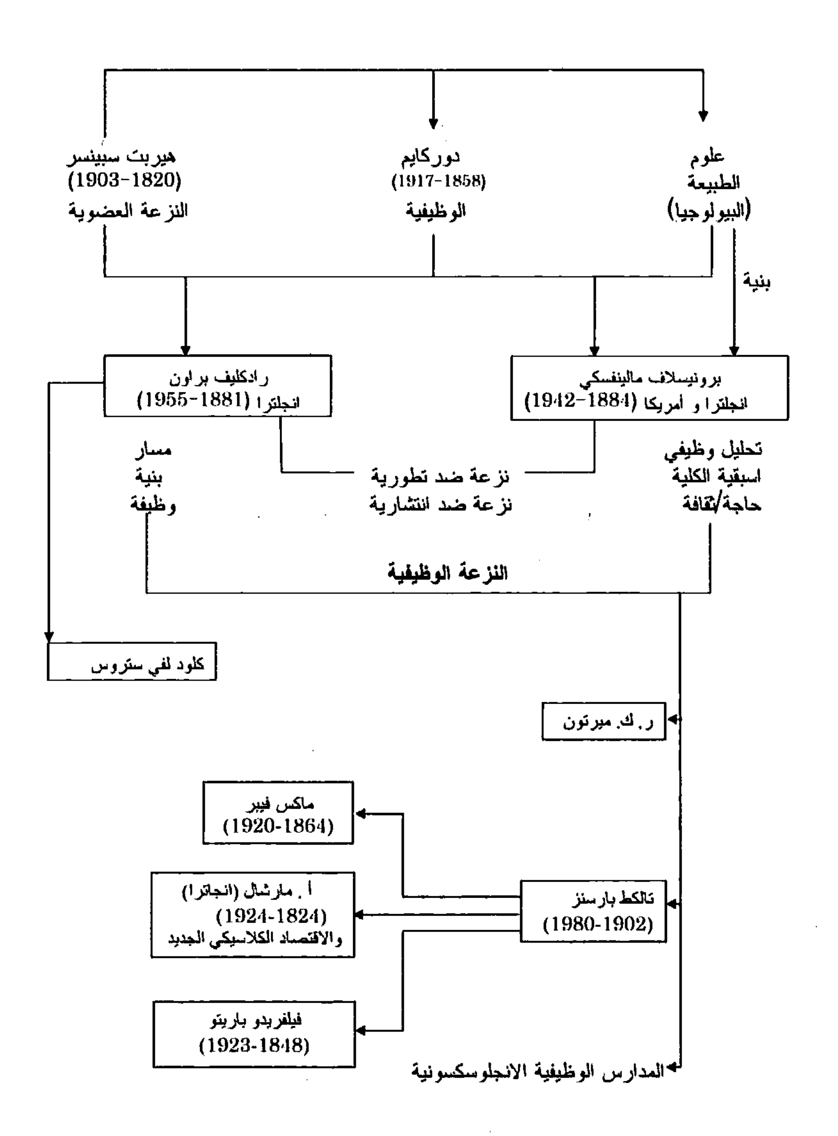
اهتم ميرتون في أبحاثه الميدانية بالعلاقات بين النظرية السوسيولوجية والبحث الإمبريقي منتقدا على وجه الخصوص المبالغة في التعميمات الأمبريقية التي ميَّزت معاصريه[2] في بداية القرن العشرين مؤكدا في هذا السياق على استحالة بناء نظرية عامة بالنظر إلى مستوى التقدم العلمي

---

(2) نذكر هنا المونغرافيات الأساسية من هذا النمط والتي لن نعود إليها نظرا لعدم وجود متسع لذلك وهي:

W. L. Warner et al.: *Yankee City*, Yale University Press, New Haven, 1941; R. and H. Lynd: *Middle town,* Harcourt, Brace and Co, New York, 1929; R. and H. Lynd: *Middle town in transition*, Idem, 1937 (دراسة جديدة حول ذات المدينة انطلاقا من مقاربة نظرية مختلفة للباحثين)؛ W. F. Whyte: *Street corner society*, The University of Chicago Press, Chicago, 1943.

للاختصاص ومُعْربا عن ميله إلى «نظريات متوسطة البعد» middle range مؤسسة على ترميز النتائج الإمبريقية حول مواضيع سوسيولوجية محددة بدقة، وقد صاغ هذه المبادئ المنهجية والاصطلاحية في النموذج النظري للتحليل الوظيفي (انظر أدناه).



شكل 1. التيارات المؤثرة في النزعة الوظيفية

يؤكد **ميرتون** على إسهامات البحث الإمبريقي في النظرية السوسيولوجية، فدوره لا يتوقف عند التحقق من الفرضيات أو مراقبتها، بل: «يلعب البحث الإمبريقي دورا فعالا، إذ يؤدي أربعة وظائف كبرى على الأقل تساهم في توسيع النظرية بحيث يعيد تأسيسها، ويعيد توجيهها، وتوضيحها» (R. K. Merton, 1965, 46). وبصفة خاصة، يؤكد ميرتون على أهمية **السرنديبتي**[3] **التي تواجه كل باحث في الميدان**، والتي يعرفها على أنها اكتشاف وملاحظة «معطى غير منتظر، زائغ ورئيسي، يوفّر فرصة بناء نظرية جديدة أو توسيع نظرية موجودة من قبل» (R. K. Merton, 1965, 47).

1 - نقد الوظيفية المطلقة:

يبدأ ميرتون بتوضيح المفردات التي يستعملها فيبين في الكتاب المشار إليه سابقا خمس دلالات مختلفة لكلمة **وظيفة** وهي:

- الوظائف «الاجتماعية» والرمزية المرتبطة مثلا بعهدة انتخابية: يؤدي رئيس البلدية مثل هذه الوظائف في حفل تخليدي،
- الوظيفة التي تشير إلى المهنة والمرتبة التي يحتلها فرد ما في تنظيم ما (المعنى الذي يستعمله ماكس فيبر)،
- الوظيفة التي تشير إلى مهام إدارية أو مكانة سياسية، وهذا تطبيق خاص للمعنى السابق وهو أصل كلمة موظف،
- الوظيفة (الدالّة) الرياضية التي تشير إلى العلاقة بين متغيرات (أو كميات) بحيث يؤدي كل تغيير في إحداها إلى تغيير متناسب للأخرى، ويستعمل علماء الاجتماع هذا المعنى حين يربطون نسب

وفي نقد ماركسي راديكالي لهذه الأبحاث الإمبريقية والسوسيولوجيا الأمريكية، انظر:
M. Dion: Sociologie et idéologie, Paris, Editions sociales, 1973, 174p.

(3) مشتق من الاسم القديم لسيريلانكا (سيرينديب) حيث نجد في قصة عجيبة يذكرها والبول (H. Walpole) الأبطال يكتشفون عن طريق الصدفة أو عن رجاحة العقل أشياء لم يبحثوا عنها.

الرسوب المدرسي بالظروف الاجتماعية والمهنية للوالدين. بيّن دوركايم أن معدل الانتحار يتزايد **تبعا** للحالة الزوجية (العزوبة تدفع أكثر للانتحار) ووجود الأطفال (تكبح المسؤولية العائلية الانتحار) والدين (البروتستانت أكثر انتحارا من الكاثوليك الأكثر انتحارا من اليهود)،

- الوظيفة بالمعنى البيولوجي للكلمة - المشتق من المعنى الرياضي حسب ميرتون والذي «تأسس عليه التحليل الوظيفي كما استعمِل في السوسيولوجيا والإثنولوجيا» (R.K. Merton, 1965, 68).

هذا المعنى لكلمة وظيفة كما يستعملها مالينفسكي ورادكليف براون «يتعلق بالمسارات الحيوية أو العضوية لمساهمتها في المحافظة على الكائن العضوي» (R.K. Merton, 1965, 68) وعلى أساس هذا المعنى يتساءل دوركايم عن وظائف تقسيم العمل فكان عمله بحثا عن الحاجة التي يلبّيها (انظر أعلاه) .

بعد الإشارة دلالة كلمة الوظيفة في التحليل الوظيفي، يصوغ ميرتون، أحيانا بصفة أكثر راديكالية لنقدها، المسلمات الثلاث المترابطة التي يتبناها عامة الوظيفيون وهي :

مسلمة الوحدة الوظيفية القائلة بوظيفية العناصر الثقافية والنشاطات الموحِّدة للنسق الاجتماعي برمته، ولكن ميرتون يلاحظ أن الوحدة الوظيفية للمجتمع البشري يكذبها الواقع بصفة دائمة، فالمستوى العالي من الاندماج الاجتماعي الذي يصفه علماء الإثنولوجيا الوظيفية مَرَدُّه إلى جهل المجتمعات المدروسة للكتابة، وفي هذا الصدد يقول: «قد تكون ممارسات أو أحاسيس اجتماعية وظيفية (لها وظيفة) بالنسبة لجماعات، وقد تكون غير ذلك بالنسبة لجماعات أخرى في المجتمع نفسه» (1965، 75). وتوضيحا لمحتوى هذا القول يذكر ميرتون مثال الدين مبيِّنا من خلاله فيما إذا كان من وراء وظيفته الاندماجية إمكانية أن يتحول إلى منبع نزاعات (حالة المجتمعات المتعددة الطوائف) أو ينشر قيَّما متعارضة مع قيَّم غير دينية مشتركة بين أفراد المجتمع (مثال منع الحمل) ومن ثمة يمكن القول أن

«الإطار النظري للتحليل الوظيفي يتطلب وبصفة واضحة **تعريفا للوحدة العضوية**، والتي من أجلها يكون العنصر الاجتماعي أو الثقافي وظيفيا» (نفسه، 78).

مسلمة الوظيفية العامة (fonctionnalisme universel) تقول بأن كل العناصر الاجتماعية والثقافية تؤدي وظائف سوسيولوجية (انظر الرواسب عند مالينفسكي) ولكن من وجهة نظر ميرتون لم تأت هذه المسلمة اللّهم إلا بعض النتائج الهزلية مثل الوظيفة "الأرثذكسية" التي ابتدعها كلوكهون (Kluckohn) لتفسير بقاء أزرار الأيدي في البَدلْة الرجالية في أوروبا.

مسلمة الضرورة التي تعتبر وجود كل عنصر على أنه أمر لا بد منه في سير الكلية العضوية. لكن يحيد هذا القول بالملاحظ عن الحالة، حيث تستطيع عناصر متبادلة أن تؤدي نفس الوظائف الضرورية لبقاء الجماعات، ومن ذلك القاعدة التالية: «مثلما يكون لعنصر واحد وظائف عدّة، كذلك يمكن لعناصر متبادلة أن تؤدي وظيفة واحدة» (نفسه، 83) وهو ما يستدعي مصطلح **المعادِلات الوظيفية أو البدائل الوظيفية** (substituts fonctionnels) الذي يثري التحليل الوظيفي بإبعاد الأحادية والضرورة الوظيفة لكل عنصر.

2 - إسهامات ميرتون في التحليل الوظيفي

أدت الاهتمامات النظرية عند ميرتون مقابلة بنتائج أبحاثه الإمبريقية، إلى استعمال مفهوم **الاختلال الوظيفي** (dysfonctions) الذي يقول عنه «إن الوظائف من بين المترتبات الملاحظة، التي تساهم في تكيف أو ضبط نسق ما، وأما الإختلالات الوظيفية، فهي تلك التي تعرقل تلاؤُم أو ضبط النسق» (نفسه، 102) إلا أنه يمكن لبعض العناصر أن تكون وظيفية بالنسبة لمجموعة اجتماعية أو ثقافية، وأن تُخِلَ بوظيفية مجموعة أخرى وعليه يقدم «مصطلح الاختلال الوظيفي المرتبط بمفهوم التوتر والجهد والقيد على المستوى البنيوي وجهة نظر تحليلية لدراسة الديناميكية الاجتماعية» (نفسه، 104) إنه مصطلح جوهري في المقاربة الوظيفية لتميُّزِه كأداة في وصف التغيير الاجتماعي.

من جهة أخرى يميِّز ميرتون بين الدوافع والاستعدادات (dispositions) (الذاتية) والمخلفات (الموضوعية) لموقف أو معتقد أو سلوك ما، وهذا التمييز يؤدي بناءً على المقولة الذاتية **للدافع** والمقولة الموضوعية للوظيفة، إلى استعمال مصطلحين مختلفين«تبعا لتوافق أو عدم توافق النية الذاتية مع النتيجة الموضوعية **تكون الوظائف المتجلية** تلك المخلفات الموضوعية التي بمساهمتها في إحكام أو في تكيف النسق، يفهمها ويقصدها المشاركون في فيه، وأما **الوظائف الخفية**، فهي بصفة ارتباطية غير مفهومة ولا مقصودة» (نفسه، 102).

لم يعد الطابع الإجرائي لهذا التمييز (المقتبس عن فرويد (S. Freud)) في التحليل الوظيفي يستدعي البرهنة، فأغلبية الأمثلة المذكورة تأويلات **للاستهلاك المستظهر والآلة السياسية الأمريكية**. تكمن الوظيفة المتجلية لتحصيل الأشياء وتكديسها لاستهلاكها في تلبية الحاجات المناسبة، ولكن هذا القول لا يصف الدوافع التي تقف وراء اقتناء المنتجات الثمينة وتفضيل السيارات الفخمة وغير ذلك، فالبحث عن الوظائف الخفية للاستهلاك المستظهر يبيِّن أن الأمر لا يكمن في السعي وراء ترف مفرط (يتعلق أيضا بالوظائف المتجلية) فحسب، بل أيضا بإظهار مكانة اجتماعية راقية.

بالشكل نفسه، وبتفحص الآلة السياسية الأمريكية **بقادتها والابتزاز** السياسي الذي تستنكره الأخلاق، يكشف ميرتون عن الوظائف الخفية للنسق، وكذلك عن أسباب المحافظة عليه. تُأنْسِن (humaniser) وتشخِّص الآلة السياسية وكذا العملاء (agents) الانتخابيين إجراءات المساعدة للفئات الاجتماعية المحرومة، فالقائد (boss) السياسي يُعَقلِن العلاقات بين الشؤون العامة والشؤون الخاصة بحماية البعض من منافسة حرة شرسة، أو حماية البعض الآخر من التثاقل البيروقراطي. ومن كل ذلك يستخلص ميرتون أن: «البحث عن تغيير اجتماعي دون التعرف عن الوظائف المتجلية والخفية التي يؤديها التنظيم المراد تغييره ما هو إلا أداء طقوس اجتماعية عوض أن يكون هندسة اجتماعية» (نفسه،137). ولتأسيس «ترميز للتحليل الوظيفي في السوسيولوجيا» يقترح ميرتون مؤقتا **نموذجا نظريا للتحليل الوظيفي** يشكل النواة المركزية لمصطلحات وإجراءات التحليل الوظيفي، وينتظم في أحد

عشر نصا ذات بعد عام أو مُفَسِّر للمصطلحات التي يبنيها ميرتون والمذكورة أعلاه. تترك القراءة المتأنية لأعمال ميرتون انطباعا بفشله في استعمال منظَم لنموذجه النظري (المتسم بالعمومية، وشِدّة التعقيد، وثقل في الاستعمال؟) إذ غالبا ما يستعمل ببساطة المصطلحات التي أسسها (المعادِلات الوظيفية، الاختلال الوظيفي، الوظائف المتجلية (fonction manifeste) والوظائف الخفية (fonction latente)) أو مصطلحات مقتبسة يعيد تعريفها (في مجموعة/ خارج، مجموعة الانتماء/ مجموعة مرجعية). وفي جهة أخرى يضع ميرتون المواضيع والعناصر الاجتماعية أو الوظائف في **نسق**، بل في **بنية**، (لكنه مصطلح يغيب في النموذج النظري) إذ «تساهم الوظائف الاجتماعية لتنظيم ما في تحديد بنيته (بما في ذلك توظيف عملائه)، كما تساهم البنية في تحديد الفعالية في تأدية الوظائف» (نفسه، 138) ولكنه يستعمل وبصفة خاصة مصطلحي **المكانة**[4] الدور (rôle) اقتباسا عن الأنثروبولوجيا الثقافية.

3 - الأدوار والمكانات

يستعمل هربرت ميد (G. H. Mead) (1863-1962) كلمة دور في معرض حديثه عن الطفل الذي يقلِّد في اللعب شخصا آخر (شرطيا، هنديا أمريكيا، أستاذا. . .) يقترب المعنى من ذلك المستخدم في المسرح وإن اختلف المضمون، لأنه عندما يضع الطفل نفسه مكان شخص آخَر «فإنه يمتلك في ذاته الحوافز التي ستثير هذا النوع من ردود الفعل أو تلك المجموعة من ردود الأفعال» (G. H. Mead, 1963, 128)، كما يرى ذات المؤلف أنه عن طريق اللّعب، يتقمص الطفل أدوارا (*role-tacking*) فتحدث

(4) نترجم الكلمة الانجليزية status بالكلمة الفرنسية statut كما يريد ذلك التقليد السوسيولوجي والسيكولوجي الفرنسي، إلا أن المعنى يختلف، فكلمة statut الفرنسية لها دلالة إضافية قانونية واضحة، وعليه يجب دائما أن نتذكر بأن الدلالة الأمريكية لمصطلح status تشير إلى مرتبة، وضعية، (والمسألة من جهة أخرى معقدة بكون الكتاب الأمريكان يستعملونها بمعنى مزدوج: «مكانة اجتماعية» و«شأن». انظر ما يلي). استبعد لفظ مكانة لأن معناه مختلف عند بعض المؤلفين (خاصة عند بيار بورديو والماركسيين).

تنشئته الاجتماعية ويتعلم من خلالها كيف يشارك في المحاورات الاجتماعية.

لكن رالف لينتون (R. Linton) الذي يعرِّف نفسه على أنه منظر **الأنثروبولوجيا السيكولوجية** الذي بَنى الزوج الاصطلاحي **المكانة والدور**، يرى أن الأمر يتعلق بدراسة «الفرد في علاقته بالبنية (الاجتماعية) ومن خلالها في علاقته مع ثقافة مجتمعه» (Ralph Linton, 1967, 70) ويعَرِّف المكانة على أنها «**الموقع الذي يحتله شخص ما في نسق معين وفي زمن معين** » وهذا ما يتعلق بالبنية الاجتماعية. وأما مفردة **الدور** فتشير إلى «**مجموع النماذج الثقافية المرتبطة بمكانة معينة** تشمل المواقف والقيم والسلوكات التي يفرضها المجتمع على الفرد، وكل من يحتل هذه المكانة» (نفسه، 71).

يحدد السّن والجنس، والمولِد، والدراسات المتبعة، والزواج، وغيرها (أبا، إبنا، أما، أستاذا، مشرف عمل...) مَكانة الفرد. وفي كتابه[5] The study of man يميِّز لينتون بين **المكانة المفروضة** (statut assigné) (الموروثة عند الولادة، أو التي تميز مراحل الحياة: مكانة أخ، بنت، مراهق، شيخ) **والمكانة المكتسبة** (statut acquis) التي تتطور حسب طموحات ومبادرات الفرد، ففي المجتمعات المصنعة مثلا، تكتسي الوضعية المكتسبة أهمية متزايدة، لكنها ضعيفة في المجتمعات التقليدية أو المجتمعات الريفية.

أما الأدوار، فهي عبارة عن سلوكات يتعلمها الفرد على أساس المكانات الحالية أو المستقبلية، والتي تتطابق مع التطلع أو الطموح الاجتماعي، إذ يجب على الفرد الانسجام معها من أجل تأكيد حضوره في مكانة معينة. وقد يحتل كل فرد عدة مكانات (ويعرف الأدوار المختلفة المرتبطة بهذه المكانات) يؤديها على التوالي: أب، مستخدم في مكتب، جار، عضو في فريق رياضي... وهذا ما جعل لينتون يميز بين **المكانة الحالية**، التي بموجبها يتصرف الفرد في لحظة معينة **والمكانات الخفية** التي يحتفظ بها

(5) R. Linton, *the study of man*, Appleton, Century crofts inc, 1936.

احتياطا حين «تتعطل وبصفة مؤقتة الأدوار المرتبطة بالمكانات الخفية، ولكنها تبقى جزءا مكوِّنا للتجهيز الثقافي للفرد» (R. Linton, 1967, 72).

في الختام يشير لينتون بصفة عامة **إلى أن** الأدوار المتعلقة بمختلف وضعيات الفرد تتطابق فيما بينها تدريجيا لاجتناب النزاعات الممكنة، التي تنبع أساسا من التحولات السريعة التي تحدثها في مجتمعنا التغيرات التقنية أو الحركية المفروضة في الفضاء، وبالتالي لا يوجد بحث عن دينامية اجتماعية في السير الداخلي لنسق المكانات والأدوار[6] عند لينتون.

مكانة

مخطط 2: مجموع الأدوار: عدة ادوار متصلة بمكانة. تتحدث بعض المؤلفات عن حقل الأدوار

مخطط 3: مجموع المكانات: مكانات عديدة يحتلها الفرد على التوالي. يختلف تعدد الأدوار التي يعرفها الفرد عن مجموع الأدوار الممثلة على الشمال.

يعود ميرتون إلى تحليل لينتون ليحدد مصطلحين وهما مجموعة الأدوار المرتبطة (*role set*) بمكانة (يقوم طالب الطب بأدوار مختلفة اتجاه أساتذته، وزملائه، والمرضى، والممرضات) وعن مجموع المكانات (*status set*) التي بحوزة الفرد، إلا أنه يجب عدم الخلط بين تعدد الأدوار التي يعرفها فرد (بسبب اختلاف المكانات التي يحتلها) ومجموع الأدوار كما هو معرف أعلاه، وبالتالي يمكننا أن نوضح هذا التمييز بالأشكال التالية:

بالنسبة لميرتون، يشكل تنظيم الأدوار والمكانات **البنية الاجتماعية**

(6) للاستعمال، من منظور سيكولوجي لمفهوم الدور، انظر:
A. M. Rocheblave-Spenlé: *La notion de rôle en psychologie sociale*, Paris, PUF, 1969, p44 et ss.

جملة وتفصيلا، وعلى هذا الأساس يتساءل كيف تنتظم كل هذه العناصر، لتسمح للأفراد بتسيير حياتهم دون بحث دائم على التوافق أو الانتصار في النزاعات والتوترات التي تبرز في مجموعات الأدوار، أو في مجموعات المكانات، والتي في واقع الأمر تختلف بل وقد تتناقص **تطلعات الأدوار** لشركاء فرد معين في نفس مجموعة الأدوار (المتناسبة مع مكانة واحدة) فلا ينتظر الأولياء والزملاء والمدير الموقف ذاته من المعلم، كما يملك مختلف الشركاء سلطات مختلفة في وضعية معينة، وقد يريدون إرغامه على إتباع سلوك يتناسب وتطلعاتهم. كما يسمح الدعم المتبادل بين أفراد ذوي مكانة واحدة (من خلال الجمعيات والتنظيمات المهنية) بتنسيق أدوارهم، لكن بقايا النزاع تظل مترسبة في كل مجموعة إنما أدوار يجب على المعني بالأمر تسييرها.

بالشكل نفسه تتطابق كل المَكانات في مجموعة يرجع تنوعها وتعقيدها إلى انتماء الفرد إلى عِدَّة مؤسسات وأنساق جزئية من المجتمع، فإن لم يتصرف الفرد كما هو منتظر منه (بالنظر إلى المكانة التي يحتلها) فإنه يصدر عن الشركاء ردة فعل تفرض عليه التنفيذ الصارم لدوره. وفي جهة أخرى تمنع عملية الانتقاء (السيكولوجي، والاجتماعي) الوصول إلى احتلال وضعيات لا تتلاءم فيما بينها إذ «تبعِد القيم المرتبطة بوضعيات مستبطنة للأفراد عن المواقع المتتالية للوضعيات، وتسمح بالاندماج الحسن للمجموعات» (R.K. Merton, 1953, 292) وتعمل التربية والتكوين عن طريق التنشئة الاجتماعية للفرد بتحضيره لتقَبُل المكانات المستقبلية. بالنسبة للراشد، إذ تؤثر المجموعة المرجعية على سلوكياته خلال فترة طويلة من المسارة (initiation) قبل المرور إلى مكانة جديدة وعلى هذا النحو «يتحرك دائما أفراد على طول **قطعة مستقيم تمثل مكانات** (والأدوار فيما بينها) لا تختلف كثيرا، وعلى هذا الأساس يمكننا الحديث عن «مراتب في الأدوار» (. . .) لأن الفواصل في الحياة الاجتماعية أقل مما نتصور خاصة بعد كل ما كُتِب عن طقوس الانتقال (rites de passage)». (نفسه، 293).

يحتل النسق الاصطلاحي **للدور والمكانة** كما عاد إليه وأثْراه ميرتون

حيزا واسعا في الأعمال السوسيولوجية في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، خاصة في البحوث المتعلقة بالتنضيد الاجتماعي (stratification sociale) والحراك الاجتماعي (mobilité sociale). سنقدم في نهاية الفصل بعض المراجع إضافة إلى تلك المتعلقة بالبحوث السيكواجتماعية، حيث يظهر بالفعل هذا الاصطلاح للدور والمكانة «تقسيما» بين الفرد ومجتمعه، وبالتالي كان على الاختصاص الذي يعرِّف ذاته بوقوفه في منتصف الطريق بين السيكولوجيا والسوسيولوجيا أن يستعمله بكثرة.

شاع لدى علماء الاجتماع الذين اهتموا بالتنضيد الاجتماعي استعمال مفهوم المكانة في معنى المكانة الاجتماعية المُعَرَّفة بثلاثة أبعاد أساسية وهي: **المهنة**(مُرَتبة حسب سُلَم المقام (prestige) **والعائدات** (revenus) **والمسكن**، ويبدو مفهوم «المكانة الاجتماعية» (social status) بهذه الطريقة مماثلا للمقام الاجتماعي. وهنا نؤكد على أن هذا الانزلاق في المعنى عند محللي التنضيد الاجتماعي بعيد عن الاستعمال الأصلي للمصطلح، ويجرد مصطلحي المكانة والدور من كل قدرة عملية، فباستعمالهما يؤكد ميرتون أنه متقيد «بدراسة الآليات الداخلية التي تضمن درجة معينة من النظام الاجتماعي: إننا ننجز تحليلا سوسيولوجيا داخليا وليس تاريخا أو سوسيولوجيا مكراوية (macrosociologie») (1965، 285).

4 - نقد التحليل الوظيفي:

حاول ميرتون إظهار أن التحليل الوظيفي ليس بتحليل محافظ ولا ثوري، بل حيادي وهذا «لا يعني بأن مثل هذه الالتزامات ليست ضمنية في أعمال الوظيفيين، ولكن يبدو ذلك بالأحرى خارجي من كونه داخلي للنظرية الوظيفية» (نفسه، 93).

يصف التحليل الوظيفي جيدا سير النسق الاجتماعي أي التنظيم الاجتماعي انطلاقا من دراسة الوظائف، إذ يوفر التجهيز الاصطلاحي الذي بناه ميرتون (اختلال وظيفي، وظائف جلية/ وظائف خفية، البدائل الوظيفية) أدوات متميزة في البحث الأمبريقي، وفي تحضير شبكة ضرورية للأبحاث

الميدانية، ومع ذلك «تبقى النظرية الوظيفية وصفية، لا تفسر أساس أو أصل وظيفة النسق»[7] فالتحليل الوظيفي لا يهتم إلا بالوظيفة، والحالة هذه من الضروري تمييزها عن السبب الذي ولّدَها، وإلا وقعت النظرية في العضوية التبسيطية التي انتقدها ميرتون.

وفي جهة أخرى تصِف نظرية ميرتون جيدا العلاقات بين الأفراد وأفعال الفرد في محيطه الاجتماعي انطلاقا من مصطلحات المكانة، والدور، والجماعة المرجعية. ولكنه، كما يشير إلى ذلك (1965، 285) يتقيد بدراسة جزء فقط من البناء الاجتماعي، ذلك المتعلق بالسوسيولوجيا الجزئية (micro sociologie) كما يبقى المدى التطوري للعلاقة الاجتماعية البيفردية (interindividuel) غير مدروس عند ميرتون.

وفي ذلك نقد أساسي يوجه للتحليل الوظيفي عند ميرتون، فهو لا يصف لنا التغيير الاجتماعي إذ لا يملك وسائل لذلك، فمصطلح الاختلال الوظيفي هو الوحيد الذي يساعد على الإحاطة بالتغيير، ففي النص حيث يقارن ميرتون بين «الطابع الثوري» للتحليل الوظيفي و«الطابع الثوري» للجدلية المادية، يؤكد المؤلف على ضرورة تحليل الاختلالات الوظيفية ليس من أجل «تحديد قواعد الاستقرار الاجتماعي فحسب، بل منابع التغيير الاجتماعي كذلك» (R. K. Merton, 1965, 91).

في الواقع، لم يهتم التحليل الوظيفي أبدا بالديناميكية الاجتماعية، وفضَّل عوض ذلك الدراسة الجامدة للبنية الاجتماعية، وعليه يبدو هذا المنظور بالأحرى بمثابة سوسيولوجيا النظام الاجتماعي والاندماج، فالنزاعات (في الأدوار، والمكانات) على سبيل المثال لم تُدرس كعناصر ديناميكية لتغيير، وعوض ذلك يفضل ميرتون دراسة صيغ حل النزاع (انظر ص 117) دعما لاستمرارية النسق والمحافظة عليه.

(7) E. Durkheim: *Les règles de la méthode sociologique*, (op. cit.), p. 95.

ثالثاً: البنيوية الوظيفية عند تالكط بارسنز

رفض تالكط بارسنز (1902-1979) مثل ميرتون إمبريقية الأبحاث السوسيولوجية الأمريكية في النصف الأول من القرن العشرين في إرادة يحدوها بناء نظرية سوسيولوجية شديدة الارتباط بعلوم الإنسان الأخرى (اقتصاد، علوم سياسية، سيكولوجيا، أنثروبولوجيا . . .) دون هيمنة أيٍّ منها على الأخريات. في صياغة معقدة في حد ذاتها، تبقى نظرية بارسنز صعبة التناول ومثيرة دائما للجدل، نظرية في تطور مستمر يزيغ فيها القارئ، إذ تأخذ اتجاهات غير منتظرة، وعليه يعتبر تناول هذه الأعمال النظرية (والأمبريقية إذ لم يكتف بارسنز بالنظرية لوحدها) الممتدة طيلة أربعين سنة رهانا مستحيلا.

1 - مسيرة بارسنز النظرية:

يقسِّم الدارسون عمل بارسنز إلى ثلاث فترات كبيرة، تنتهي الأولى بصدور كتاب *The structure of social action*[8] سنة 1937 حيث استوحى من نظرية «الفعل الاجتماعي» عند ماكس فيبر، ومن نظرية «الدوافع الفردية» عند مارشال (Marshall) في الاقتصاد الكلاسيكي، وعن فيلفريدو باريتو ودوركايم لبناء ما كان يسميه «نظرية إرادية للفعل».

عمل بارسنز من سنة 1937 إلى غاية بداية الخمسينيات بجامعة هارفرد على ضبط **النظرية العامة للفعل** ببناء إطار واسع ومجرد بكيفية تسمح بِمَوْقَعَةِ كل الفعل الاجتماعي، حيث يحدد بدقة حقل السوسيولوجيا وحقل علوم الإنسان الأخرى. تقوم هذه النظرية على **أربع وظائف أولية** (انظر أدناه) مقتبسة عن بال (R.F. Bales) الذي بحث في موضوع الجماعات المحدودة، فيحوِل بارسنز مفهوم البنية إلى مفهوم **النسق**، وعَرَفت نهاية هذه الفترة صدور ثلاث مؤلفات هامة: *The social system*[9] ثم *Working paper in the théorie*

(8) T. Parsons, *The structure of social action*, New York, Mc Graw- hill, 1937.

(9) Parsons: *The social system*, New York, The free press, 1951.

of action[10] و*a general theory of action*[11] مع الملاحظة أنه شيئا فشيئا «يتخلى بارسنز عن عبارة بنيوية وظيفية التي سيحذفها من مفرداته بعد سنة 1960» (R. Boudon - F. Bourricaud, 1982, 246) فأضحت نظريته «وظيفية نسقية» (fonctionnalisme systémique) بتعبير غي روشي (Guy Rocher) (G. Rocher, 1972, 215).

وإذا كانت الفترة الثانية فترة نضج النظرية العامة وتطبيقها على النسق الاجتماعي موضوع السوسيولوجيا، فإن المرحلة الثالثة تعد مرحلة توسع وتطبيق نظريته على الاختصاصات الأخرى وهي الاقتصاد، والعلوم السياسية، والسيكولوجيا فأفضى ذلك إلى إصدار مؤلفات أخرى[12] أَثْرَتْ من جديد الأبحاث النظرية العامة للفعل[13] بينما يقارن بارسنز تطور المجتمعات (انظر أدناه).

وحتى نقدم نظرية بارسنز بأكبر قدر من الوضوح ارتأينا حوصلة أوجهها التامة.

2 - النظريـة العامـة للفعـل

أ - الوظائف الأولية والأنساق الفرعية للفعل

يمكن اعتبار النسق العام للفعل بمثابة تعبير - غير مستقر- عن نظرية بارسنز حول المجتمع الشامل[14]. يعتمد هذا النسق على الوظائف الأولية

---

(10) T. Parsons - R.F. Bales- E.A. Shills: *working papers in the theory of action,* New York, The free press, 1953T.

(11) T. Parsons - E.A. Shills - C. Kluchohn: *Toward a general theory of action,* Cambridge, Harvard university Press, 1951.

(12) T. Parsons - N. Smelser: *Economy and society,* New York, The Free Pess, 1956, et T. Parsons: social structure and personality, New York, The Free Press, 1961.

(13) T. Parsons - E.A. Shills - K. Naegle - J. Pitts: *Theory of society,* New York, The Free Press, 1961.

(14) يوجد عرض باللغة الفرنسية في كتاب: *Sociétés: essai sur leur évolution comparée*, Paris, Dunod, 1973.

الأربعة المكتشفة سنة 1953[15] المشَكِلة للنموذج النظري المحلل لأي نسق فعل حسب بارسنز والتي يعددها كما يلي[16]:

- وظيفة الإبقاء على نماذج المراقبة (*pattern maintenance*) والتي تؤمِّن استقرار النماذج الثقافية، ويتعلق الأمر بإعادة الإنتاج، والإبقاء على القيم، والأنساق الرمزية، والرموز المهيكِلة لها، ويندرج تغييرها بذاته في نظام معياري معين. وبصيغة شائعة، فهذه الوظيفة هي وظيفة القبول والمرجعية لنسق قيمي يشترك فيه أعضاء نسق اجتماعي معين،
- وظيفة الاندماج الداخلي لنسق الفعل التي تنسِّق بين وحداته (أفرادا أو جماعات)، وهي الوظيفة التي تنظم مشاركة كل طرف في السير الحسن للمجموعة،
- وظيفة تحقيق الغايات الجماعية التي تعرِّف أهداف نسق الفعل برمته وأهداف أجزائه،
- وظيفة تكيف نسق الفعل (وعناصره) مع الظروف الشاملة للمحيط (بالأخص الفيزيقية، أي الخارجية عن حقل الفعل الاجتماعي).

وتتطابق هذه الوظائف الأولية في النسق العام للفعل مع أربعة أنساق فرعية كما هو مبيَّن في الجدول التالي:

وفي كتاب: *Le système des sociétés modernes* Paris, Dunod, 1973.

(15) انظر *working papers in the theory of action*، مرجع سابق.

(16) راجع فقرة المقدمة من «an out line of the social system» *The theories of society*، مرجع سابق.

	الوظائف الأولية	أنساق فرعية	علاقات التحكم ومحيط الفعل
النسق العام للفعل	إبقاء نماذج المراقبة	النسق الثقافي	حقيقة نهائية ↑ رقابة / معلومات قصوى ↓ تكييف
	اندماج	النسق الاجتماعي	
	تحقيق الغايات الجماعية	نسق الشخصية	
	تلاؤم مع المحيط المادي	هيئة السلوك	محيط مادي / طاقة قصوى

بارسنز بتصرف (1973a, 361)

مخطط 4: الوظائف والأنساق الفرعية في النسق العام للفعل

تختص الأنساق الثقافية في النسق العام للفعل بالإبقاء على النماذج، والأنساق الاجتماعية في اندماج الأفراد، وأنساق الشخصية في تحقيق الأهداف، بينما تختص هيئة السلوك في التكيف. وأما نسق الشخصية فهو العامل الابتدائي لمسارات الفعل و« يشكل بلوغ المستوى الأمثل من المكافأة أو الرضا على الأفراد الهدف الأساسي للفعل» (T. Parsons, 1973a, 5) وأما هيئة التصرف فهي «موقع الموارد البشرية الضرورية، والتي تشكل قاعدة الأنساق الأخرى» (نفسه).

بعد تبريره التحليل المستقل لسير الأنساق الفرعية الأربعة، يتناول بارسنز **النسق الاجتماعي** باعتباره موضوعا مركزيا للدراسة، و«معناه أنه في إطار نسق الفعل تشكل وظيفة الإدماج المتناسبة مع النسق الاجتماعي حقل الدراسة السوسيولوجية» (G. Rocher, 1972, 78). إلا أن التداخل فيما بين الأنساق الفرعية الأربعة يؤدي إلى اعتبار «كل نسق من الأنساق الفرعية الثلاثة الأخرى للفعل (الثقافة، الشخصية، هيئة السلوك) جزءا من محيط النسق الاجتماعي» (T. Parsons, 1973a, 10). في الواقع، يأخذ الفعل بعين الاعتبار، في الوقت ذاته كلا من المحيط الفيزيقي- العضوي والأفكار، والتمثلات أو مواضيع ثقافية أخرى التي تشكل «الواقع النهائي» (ماكس فيبر) بمعنى آخر إشكالية معنى الفعل البشري.

بعدما أدرج علم التحكم لـفاينر (N. Wiener) في نظريته العامة، ينضد بارسنز أنساقه حسب مبادئ هذا العلم حيث تتحكم الأنساق العليا والغنية بالمعلومات في الأنساق الداخلية الفقيرة من حيث المعلومات ولكنها غنية من حيث الطاقة، إذ هي الممول بشروط الفعل، وعلى هذا الأساس يحتل النسق الثقافي أعلى مرتبة في نسق الفعل، يليه النسق الاجتماعي، فالشخصية، ثم هيئة السلوك. في الأخير، ونظرا لأن العوامل الفيزيقية لا تقبل المراقبة من تراتبية علم التحكم (hiérarchie cybernétique) للأنساق، فعلى الأفراد التكيف معها وإلا اختفوا. ونشير هنا إلى أن الجزء الثاني من الكتاب العام حول التطور المقارن للمجتمعات (الصادر بعد الأول بخمس سنوات) يخصص أهمية أقل لتراتبية علم التحكم، ويضع **وظيفة الاندماج والنسق الاجتماعي** في قمة الجداول الممثلة لنسق الفعل (T. Parsons, 1973b, 6 et 11) وفي ذلك دليل جديد على تشبث بارسنز بالنسق الاجتماعي كموضوع أول لنظريته.

ب - النسق الاجتماعي والمجتمع

في النسق الاجتماعي، وهو الموضوع الخاص بالسوسيولوجيا، يخصص بارسنز حيزا واسعا **للتفاعل الاجتماعي** أي لفعل الفاعلين فيما بينهم ولكن من الضروري «الإشارة في الحين إلى أن فاعلي النسق الاجتماعي ليسوا أشخاصا فرديين فحسب، بل مجموعات، وجماعات تمثل قرية، أو ناحية، أو طبقة اجتماعية، أو أمة، مما يسمح بتوسيع تطبيق مخطط بارسنز للتفاعل إلى جميع مستويات الواقع الاجتماعي، وبالتالي تجاوز العقبة الوحيدة للعلاقات البيشخصية (interpersonnelle)» (G. Rocher, 1972, 81).

ومن بين الأنساق الاجتماعية، يعرِّف بارسنز المجتمع على أنه نسق متميز بدرجة عالية من الاستقلالية عن محيطه (المتكون بذاته من أنساق الفعل الأخرى) ويتعلق الأمر بصفة ما بنتيجة تطور الأنساق الاجتماعية، كما أن مؤشر الاستقلالية نفسه يرتكز على مؤشرات أخرى (التمايز، والتحسن ألتكيفي (amélioration adaptative)، والتعقيد، والاندماج) سنعود إليها عند الحديث عن التغيير التطوري.

يعيد بارسنز في دراسة النسق الاجتماعي - أو بصفة أخص المجتمع- الذي يعتبره بمثابة نسق فرعي (مع محيطه المتكون من الأنساق الفرعية الثلاثة الأخرى) التمييز بين الوظائف الابتدائية الأربع التي تنتج مجددا الأنساق الفرعية الأربعة التالية في النسق الاجتماعي:

- **نسق الإبقاء على النماذج الثقافية**: يبحث بارسنز على أسس **المشروعية الثقافية** في **الالتزام بالقيَم** المتغلغلة في أعماق المجتمع إذ تشكل هذه الالتزامات القيمية الطريق التي من خلالها يُحرَّم على الفاعلين عدم الامتثال لبعض القواعد المقبولة بصفة واسعة، وهذا دليل، في هذا النسق، على أهمية مفهوم **القيمة** و**تعميم أنساق القيَم** الذي يعتبره بارسنز عاملا مركزيا في صيرورة التحديث،
- **تشكِل الطائفة المجتمعية** (*communauté sociétale*) نواة المجتمع من منطلق وظيفة **الاندماج** مثلما شكل النسق الفرعي الاجتماعي نسقا فرعيا أساسيا في النسق العام للفعل. وتكمن الوظيفة الأساسية للطائفة المجتمعية في تعريف التزامات **الوَلاء** للجماعة بما في ذلك من خلال التمايز في المكانات، والأدوار، إنها بشكل ما تعبير عن قيِّم النسق الفرعي السابق بعبارة **المعايير** الهادفة من خلال احترامها، **وإدماج** الأفراد في الجماعة حيث تحتل مفاهيم المكانة، وتعددية الأدوار، والتنضيد الاجتماعي، والجاه، والتأثير حيزا واسعا.
- وأما **النسق السياسي** فهدفه تحقيق الغايات الجماعية. من منطلق **التمايز** (إحدى خواص المجتمعات الحديثة) يضع بارسنز في المقدمة ضرورة إجراءات مقَيِّدة (قوى الجيش والبوليس) لتحقيق غايات **جماعة** معينة، فيكون من مسؤوليات الحكومة ضمان حرمة الطائفة المجتمعية، وحرمة الإقليم (ضد التهديدات الخارجية) وكذا حفظ النظام «العام »(معياري) في مجتمع معين.
- ويرتبط **النسق الاقتصادي** (والتكنولوجي) بتسيير فعّال للموارد، إذ يهدف إلى تكيف دائم مع المحيط الخارجي الذي يصفه بارسنز **بالتحسن ألتكيفي**، وفي هذا الشأن تُعبِّر مفاهيم التبادل، والتوزيع،

والملكية، والعقد، والنقد، وبالأخص تقسيم العمل (الأدوار المهنية المتباينة) بصفة جيدة عن سير هذا النسق الجزئي.

يولي بارسنز أهمية كبيرة لتداخل هذه الأنساق الفرعية للنسق الاجتماعي، وللعلاقات الخاصة القائمة بينها وبين محيط النسق الاجتماعي (أي مع الأنساق الفرعية الأخرى للنسق العام للفعل وهو النسق الثقافي، ونسق الشخصية، وهيئة السلوك). ولتفسير هذا التداخل في الاستقلالية المجتمعية، يستعمل بارسنز عدة مصطلحات تحتل مكانة مركزية في نظريته، أولها مصطلح **الاندماج** بين الشخصية والمجتمع (أو النسق الاجتماعي بصفة عامة) القائم على مكانة الانتماء: «لا يكون المجتمع مستقلا إلا «بالاعتماد» على إنجازات أفراده التي تساهم بصفة حسنة في سيره» (T. Parsons, 1973b, 9). لا يحرك اندماج الأفراد في المجتمع التداخل بين النسق الاجتماعي ونسق الشخصية فحسب، بل كذلك بين أنساق الفعل الأخرى: «إن العلاقة، بصفة أساسية، ثلاثية إذ بعض أجزاء النسق الثقافي وكذا أجزاء من البنية الاجتماعية **مستبطنة** في الشخصيات، وبعض أجزاء النسق الثقافي **مُمَأْسَسَة** في المجتمع» (نفسه). يعيد **الاستبطان** هنا تناول مصطلح فرويد الذي يشير إلى استيعاب الشخص للنماذج الاجتماعية التي تعتبر من مكونات الشخصية النفسانية. بالنسبة لبارسنز، يتعلق الأمر في مفرداته، باستيعاب نسق الشخصية للمعايير والقيَّم الاجتماعية. أما مصطلح المَأسَسَة فيشير إلى تأويل الاجتماعي والثقافي: «على المستوى الاجتماعي، تشكل نماذج **القيَّم** المُمَأسَسَة «التمثلات الاجتماعية» التي تعَرّف **الأنماط المتميزة** للنسق الاجتماعي» (نفسه) ويظهر هنا الاقتباس عن دوركايم جليا.

	الوظائف الأولية	الأنساق الجزئية	المكونات البنائية	مسار التغيير الاجتماعي
مجتمع أو كل نسق اجتماعي	الإبقاء على النماذج	الإبقاء على النماذج الثقافية الممأسسة	القيم	تعميم القيم
	اندماج	الطائفة المجتمعية	المعايير	إدخال inclusion
	تحقيق الغايات الجماعية	النسق السياسي	الجماعات	تمايز
	التكيف	النسق الاقتصادي	الأدوار(مهنة . .)	تحسين التكيف

المصدر: "ت. بارسنز (1973، a، 37). لقد أبقينا على ترتيب علم التحكم للوظائف حفاظا على وحدة العرض. وتراتبية السطرين الأولين في تالكط بارسنز (1973، b، 11) مقلوب.

شكل 5: الوظائف والأنساق الفرعية في المجتمع
(نسق اجتماعي بصفة عامة)

ج - التغيير التطوري

هذا التعبير الهجين نوعا ما للإشارة إلى التطور الاجتماعي و/أو التغيير الاجتماعي من صنع بارسنز ذاته، ويرتكز على منظور تطوري يؤسسه المؤلِف على «عامل توجيهي» وهو تقدم القدرة ألتكيفية المعممة. وفي السياق نفسه يميز بارسنز في وصف تطور الأنساق الاجتماعية ثلاثة أنواع من التطور البدائية، والوسيطة، والحديثة. كان الانتقال من المرحلة الأولى إلى الثانية انطلاقا من **الكتابة** التي أحدثت انتشارا ثقافيا أوسع مما يسمح به المنطوق الشفوي، وبالتالي تمكنت الأنساق الثقافية التي عرفت الكتابة من كتابة تاريخها. ويعتمد المرور من المرحلة الثانية إلى المرحلة الثالثة على نوع من **مَأسَسَة القانون** القادر على تحديد مبادئ عامة، فهذا المستوى من العمومية (الذي يصفه ماكس فيبر بـ «العقلانية الصورية») وكذلك أولوية الإجراء العام على المصالح الخاصة هو ما يميز المجتمعات الحديثة، والمجتمعات الوسيطة.

ويرى بارسنز أن التغيير التطوري يحدث من خلال المسارات الأربعة المذكورة أعلاه المتطابقة مع الوظائف الأربعة الكبرى، ويتعلق الأمر **بتعميم القيَّم، والإدماج، والتمايز، والتحسين ألتكيفي**. وأما التمايز بمعنى «تقسيم وحدة أو بنية من نسق اجتماعي إلى اثنتين أو أكثر تختلف خصائصها ودلالتها الوظيفية بالنسبة للنسق» (نفسه، 29) فهو أهم مسار في نظره، إلا أن هذا التمايز لا يقوم إلا إذا كانت مستويات تعميم القيَّم كافية أي أن تكون نماذج توجيه القيَّم للنماذج الجديدة للفعل مشروعة. وفي الأخير «لا يؤول مسار التمييز إلى نسق اجتماعي أكثر تطورا إلا إذا كان كل عنصر مكون، حديث العهد، تميزه قدرة تكيف أعلى مما نجده في العنصر المكون الذي كان يؤدي الوظيفة الأولية سابقا» (نفسه). نتعرف في ذلك على أهمية **التحسن ألتكيفي**، أي المسار الذي يزيد في قدرات الانجاز العامة بفضل تكيف أفضل للنسق التقني الاقتصادي مع المحيط.

كان اقتباس مبادئ هذا التطور الاجتماعي على المدى البعيد من **البيولوجيا** بالنسبة للسير (تمايز- تجزئة العناصر، شروط النجاح، التكيف. . .) ومن **علم التحكم** بالنسبة لاتجاه التطور (نحو مجتمعات أكثر ثراء بالمعلومات من خلال مراحل تطبعها تغيرات في نسق الثقافة والقيَّم).

وأما في **التغيير الاجتماعي** على المدى القصير، والموضوع المميز للسوسيولوجيا بالنسبة للتطور الاجتماعي، يميز بارسنز بين **تغيير التوازن** (*changement d'équilibre*) **وتغيير البنية** (*changement de structure*). يظهر مفهوم التوازن عند بارسنز بمثابة إجراء منهجي يثَبِت وضعية لتحليلها ثم دراسة تغيرها، فتغيير التوازن لا يطل سوى الوحدات والأنساق الفرعية الشاملة، ومعناه حلول التوازن الجديد محل التوازن القديم بعد اضطراب دون تعديل في مميزات النسق الكلي، وبصفة عامة، ينتج تغيير بنية النسق الاجتماعي عن عوامل متأتية خارجيا قد تصدر عن الأنساق الفرعية الأخرى للنسق الكلي (النسق الثقافي، نسق الشخصية أو هيئة السلوك). وأما عوامل التغيير المتأتية داخليا (خاصة التوترات الداخلية للنسق الاجتماعي)، فغالبا ما تنْتُج عن عناصر خارجية. أخيرا يشترط مثل هذا التغيير البنيوي مؤثرا على

طبيعة النسق تحولا في القيَّم وتعديلا للنماذج: إنه شرط التغيير في علم التحكم حتى تستمر وظائف ألمَأسَسَة والاستبطان، إنما ذلك لا يوضح لنا جيدا شروط تغيير البنية إذ يَغْلُب على مسار بروز - وتعميم- القيَّم الجديدة رغم أهميته عليه الوصف أكثر من التفسير.

3 - بعض الانتقادات حول نظرية بارسنز

إن نظرية بارسنز حسب غي روشي أكثر اصطلاحية من كونها نظرية «إنها سُلَّم واسع من المقولات المرتبة والمنضدة الواحدة فوق الأخرى، أكثر من كونها نظرية قادرة على تفسير مجموعة من الظواهر، فهناك نسبة قليلة من السببية في نموذج بارسنز بخلاف ما يوجد في النسق التفسيري الماركسي مثلا» (1972، 228)، كما ينسب إليه الانتقاد الذي وجهه هومانزس (G. C. Homans) لـبارسنز «فإذا صحَّ أن العِلم لا يمكنه الاستغناء عن نسق من المقولات، أي عن نموذج اصطلاحي، فهذا غير كاف لتفسير الواقع، وعلى هذا الأساس علينا أن نفرق جيدا بين النموذج الاصطلاحي والنظرية، فالعِلم يتطلب مجموعة من الافتراضات العامة لربط جميع المقولات فيما بينها، ويستحيل أي تفسير دون ذلك. والحالة هذه، يكتفي جزء كبير من النظرية السوسيولوجية بإنجاز نماذج اصطلاحية»[17]. وعلى مستوى عملي أوسع، يؤدي غياب هذه الافتراضات العامة، همزة الوصل بين المقولات والطابع الصوري من نموذج بارسنز، إلى أداة بالغة التجريد والصعوبة في الاستعمال تفقد بسرعة وحدتها، وقد اضطر كلا من ليبست (S. M. Lipset) وروكان (S. Rokkan) اللذان يذكرهما لانسيي (D. Lancier)[18] مثلا إلى «التدخل العنيف» (كما يقولان) في نموذج بارسنز وتعديله حينما أرادا استعماله في دراسة الأحزاب السياسية.

---

(17) *Social behavior: It's elementary forms*; New York, Harcourt, Brace & world, 1961, cite par G. Rocher (1972, 228).

(18) Cf D. Lancier: «formation et développement des partis politiques modernes», *Sociologie du Sud Est*, nº11, janvier-mars 1977, P 34 et ss.

إن غالبية المعلقين ينتقدون عودة بارسنز إلى التطورية التي عارضها في مؤلفه الأول وإن أضحى هذا الكتاب متعدد الخطوط تماشيا مع التصورات الجديدة للتطورية المستحدثة في وصفها للتنوع. وأكثر من ذلك، تؤدي به مفاهيم التمايز، والتلاؤم، والتعقيد إلى نوع من المركزية الثقافية (ethnocentrisme) بحيث يرى في المجتمع الأمريكي اكتمال المسار التطوري للمجتمعات إذ كما يقول: «يتسم كل مجتمع مثل الولايات المتحدة بتمايز شديد في الوظائف، وبالتالي يشتمل على بنيات متخصصة - مستقلة نسبيا- على المستوى القانوني، والاقتصادي، والسياسي، يمكن اعتباره بمثابة نموذج. وبتأكيده على بنى السوق، وأنساق القانون العامة، والتنظيم البيروقراطي، والجمعية الديمقراطية بصفتها كليات (universaux) التطور يَنْساق بارسنز إلى الإشادة الضمنية بالمجتمع الأمريكي»[19]. فهذه التطورية، أو بالأحرى هذه الغائية، التي ترى في المجتمع الأمريكي ما تؤول إليه مسارات التمايز والتلاؤم تفسِّر بصفة جزئية **سكونية** نظرية بارسنز، إذ لم تستعمل أدوات تحليل التغيير والتطور التي بناها بارسنز بحيث يُتَصَوَر المجتمع المدروس - وإن لم يكن ذلك واضحا - بمثابة اكتمال مسار التطور، وهذا هو مصدر لامبالاة بارسنز بما حرك علماء اجتماع أمريكان آخرين محللي «المجتمع ما بعد الصناعي» المتميز بالاتصال الجماهيري، والنشاطات الترفيهية، وأشكال الحياة الجماعية، وغيرها.

وفي جهة أخرى يُعتَبَر انعدام الاهتمام عند بارسنز بالتاريخ، عكس ما فعل بالنسبة للاقتصاد وعلم السياسة والسيكولوجيا أمرا ذا دلالة، فليس ثمة مكانا للتاريخ، لا في نظريته العامة للفعل، ولا في أبحاثه كما هو الحال بالنسبة للتخصصات الأخرى، فكل ما في الأمر وكأن التطورية تعوض هذا النقص. ففي نظر ألان توران (A. Touraine) «إذا رفضنا اعتبار بصفة مباشرة ماهية وجود التوجيهات المعيارية للفعل التاريخي، فسنضطر لتفسير وضع هذه التوجيهات بتحول هذا المحيط نفسه بتطورية، التي من سبنسر إلى بارسنز مرورا بدوركايم وتونيز لم تتوقف عن الانبعاث مشحونة دائما

(19) F. Chazel, «Introduction» à l'ouvrage de T. Parsons (1973b), P. XVI.

بالمخاطر التي تحتويها الفلسفة الطبيعية للتاريخ»[20].

ومن الملفت للنظر أيضا عند بارسنز تلك الأهمية التي يوليها لوظيفة الإبقاء على نماذج المراقبة (أعلى رتبة حسب مبادئ علم التحكم) وللنسق الثقافي، وقيِّمه المناسبة، وكذلك مَأسَسَة هذه القيِّم، أمام ضعف الأعمال حول هذه القيِّم نفسها. فإذا كانت سوسيولوجيا القيِّم عند بارسنز - التي عابها عليه بعض المؤلفين لمثاليته الذاتية - قائمة على إجماع حولها، فإننا لا نرى تفسيرا ولا أساس لهذا الإجماع، مما جعل غي روشي يقول: «ترى سوسيولوجية بارسنز في وجود قيِّم ومعايير مكسبا دون أن تتساءل عن مصدرها، ولا عن مسار خلقها وتطورها» (1972، 225). فبطريقة ما تظهر قيِّم نسق اجتماعي وكأنها حيثية بالنسبة له، وبالتالي فإن مكانة، وتقديم القيم، والمعايير، ومَأسَسَتِها يُعْفي من أي تساءل حول صيغ مشروعيتها. أما عند ميلز (C. W. Mills) «تترك فكرة نظام معياري كما تم تقديمها واستعمالها، وبصفة افتراضية، لكل سلطة مشروعية» (C. W. Mills, 1967, 47) ومن ذلك الفكرة التي ترى في سوسيولوجيا بارسنز شَرْعَنة (légitimation) النظام القائم حيث يقول «تتجه إيديولوجية النظرية العليا (تعبير تهكمي يصف به ميلز نظرية بارسنز) بصفة واضحة إلى إضفاء الشرعية على قوى الهيمنة الثابتة» (نفسه، 54).

تعتمد النظرية العامة للفعل برمتها على الوظيفة الأكثر ثراء بالمعلومات، وهي وظيفة الإبقاء على النماذج الثقافية، وتجعل من النسق الاجتماعي لب التحليل السوسيولوجي، إنه تأكيد على أهمية الثقافي والاجتماعي عند بارسنز كما نجده في جميع أعماله الأمبريقية. وفي الوقت ذاته، في الاهتمام بمكونات النسق الفرعي الاجتماعي ثم مكونات الطائفة المجتمعية، إذ يضع بارسنز في وضعية **وحدة الفعل** (*unité d'action*)، **الفاعل** (acteur) أو **الفرد** (individu) وكلها عبارات متشابهة تشير في العرض النظري على حد سوى إلى **فرد وحيد**، أو **جماعة**، أو **مجموعة** وهذا ما يُذكّر به

---

(20) A. Touraine, *Sociologie de l'action*, Le Seuil, 1965, P. 82.

بارسنز عدّة مرات إلا أن الاستعمال المتكرر لمفردة الفرد أو الفاعل، وربما تأثير الأدوات المقتبسة عن بال (Bales) (الوظائف الأربع للنموذج النظري عند بارسنز) الذي اشتغل بنفسه في موضوع المجموعات الصغيرة، يترك مكانا لتأويلات أخرى لنظرية بارسنز التي تفضل دراسة الفرد في وسطه الاجتماعي. إنه الطريق الذي سلكه بوريكو (F. Bourricaud) في توضيح نظرية بارسنز «باعتبارها فاصلة بين مسألتين مركزيتين: مسألة طبيعة «النظرية» السوسيولوجية، ومسألة **العلاقة بين التكييف** المؤسساتي (*conditionnement institutionnel*) **والخيارات الفردية** » (مشار إليه من طرفنا) (F. Bourricaud, 1977, 9).

تبدو لنا هذه القراءة جزئية وتحذف أجزاء من نظرية بارسنز حين نطبّق عليها إشكالية تبسيطية، ذلك أن الأمر لا يتعلق بالقول بأن الفرد غائب في تساؤلات بارسنز، وإنما بتقديم المكانة الحقيقية التي تحتلها العلاقة بين الفرد والتكييف الاجتماعي في هذه التساؤلات. والحالة هذه، فإن تشكلت النظرية العامة للفعل في «وظيفة نسقية» (غي روشي) أو في «نظرية سوسيولوجية نسقية»[21] فذلك لأن مقاربته تنطلق من الكل أي من النسق كله لا من أجزائه، ولكن هذا لا يعني إنكار استقلالية الأجزاء. يعكس تعريف بارسنز **للفعل** البعد الجماعي والاجتماعي الذي يميِّز النظرية العامة: «يتكون الفعل من البنى، والمسارات التي من خلالها يعبِّر البشر عن نوايا دالة يجسدونها بنجاح متفاوة في وضعيات ملموسة. يتطلب التعبير الدال مستوى رمزيا أو ثقافيا من التمثل والمرجعية، كما تستلزم النوايا وتأثيرها الملموس المعتبر معا توجه نسق الفعل - الفردي أو الجماعي- نحو تعديل علاقته بالوضعية أو بالمحيط، في الاتجاه المرغوب فيه» (Parsons, 1973a, 6).

والأمر كذلك عندما يترجم بوريكو «institutionalized individualism «بالفردانية المُمَأسَسَة (individualisme institutionnalisé) يركب إشكالية العلاقة بين فعل الفرد والتكيف المؤسساتي، إلا أنه يُحدث انزلاقا دلاليا

(21) Cf. T. Parsons: «La théorie sociologique systématique et ses perspectives» in La sociologie du 20ºsiècle, Paris, PUF, 1947, Tome 1, P 43 et ss..

لفائدة التنظيمي أو القانوني على حساب الرمزي والمشروع اللذين يظهران أكثر قوّة وقمع لأنهما استبطنا في الشخصيات ومُمَأسِّسين في المجتمع، فالاحترام الذي نُكنِّه للكبار مثلا ليس مؤسساتيا ولكنه مُمَأسس وهو بذلك أكثر قوة وبالتالي يصعب خرقه. إن استقلالية الفاعل من طبيعة مغايرة وتحددها إلى حد كبير الأنساق والأنساق الفرعية عند بارسنز.

وهناك انتقاد آخر غالب ما يوجه إلى النظرية العامة عند بارسنز، ذلك المتعلق بقلَّة استعمال بعض الأدوات التي بناها. يفَسَر الإجماع الاجتماعي (consensus social) مثلا أو التغيير إلى حد كبير بعوامل متأتية خارجيا فاعلة من خلال القيَّم التي وضحنا أهميتها عند بارسنز. وتبقى التوترات بين الأنساق الفرعية للفعل، والتفاعل الاجتماعي بين الأفراد أو بين المجموعات، ومفاهيم مثل التمايز هي كذلك عوامل بنيوية وأدوات أهملها وبالتالي أضعف نظريته بإقصاء الصراع والتغيير انطلاقا من حركات داخلية. ويتمثل الانتقاد الذي يستحقه بارسنز حسب غي روشي في «أنه لم يتابع التحليل الديناميكي لمختلف التناقضات التي أدخلها في نسقه. لقد زرع بارسنز في نموذجه الخاص بنسق الفعل عددا معينا من التناقضات الممكنة القادرة على أن تكون منبع توترات ونزاعات، ومن ثمة تغيير اجتماعي. ومع ذلك لم يعرف كيف يبرز هذه التناقضات والدور الديناميكي الذي يمكنها أن تلعبه» (G. Rocher, 1972, 230).

وبطريقة راديكالية أكبر، يعتبر ميلز أن «الإقصاء السحري للصراع وعجائب التناسق تمنع هذه النظرية «النسقية» و«العامة» من اقتحام مجال التغيرات الاجتماعية أي التاريخ» (1967، 48).

وعليه تجري الأمور وكأن عالم الاجتماع وقع في فخ إشكاليته المنطلِق منها. في الحقيقة، بوضعه مشكلة **النظام الاجتماعي** بمثابة مشكلة أساسية كما فعل توماس هوبز عندما يتساءل عن سبب وجود مجتمع البشر متعايشين عوض الاقتتال، ينقاد بارسنز إلى تفضيل الاندماج مع تجاهل الصراع والقوى الطاردة. فكون وظيفة الاندماج هي التي تؤسس النسق الفرعي الاجتماعي، موضوع السوسيولوجيا، يبدو لنا ثريا من حيث التعاليم. وحسب

لابيير (J. W.La Pierre) «يكمن الضعف الكبير للوظيفية - نسقية كانت أو غير نسقية - وخاصة وظيفية بارسنز، في ملاحظة عند لحظة معينة من التحليل وجود نزاعات (وتصدعات) في النسق الاجتماعي (أو النسق السياسي) دون التساؤل عن سبب ذلك، أو بإرجاع التفسير إلى تحليل محيط النسق وذلك ما لم ينجز. إن المنع الأيديولوجي واضح، فالوظيفية وهي نظرية اندماج الأجزاء في كل ملموس تتحاشى التساؤل عن تفسير الظواهر التي بدونها لا يطرح الاندماج أية مشكلة عملية أو نظرية، وهي ظواهر التنوع، والتقسيمات، والتناقضات بين أجزاء الكل»[22].

(22) J. W. La Pierre: «Systémisme? Oui. Fonctionnalisme? Non», *Sociologie du Sud Est*, nº11, 1977, P 61.

بيبلوغرافيا

BENDIX Reinhardt et LIPSET Seymour M.: *Class, status and power*, New York, Free Press, 1953, 727 p.
BOUDON Raymond et BOURRICAUD François: *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1982, 651 p, 2e édition 1986, 714 p.
BOURRICAUD François: *L'individualisme institutionnel. Essai sur la sociologie de Talcott Parsons*, Paris, PUF, 1977, 350 p.
DURKHEIM Emile: *De la division du travail social*, Paris, PUF, 8e édition, 1967, 416 p.
GOULDNER Alvin W.: The *Coming Crisis of Western Sociology*, New York, Basic Books, 1970
HABERMAS Jürgen: *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, 2 tomes, 448 p et 480 p. (1981).
LAPLANTINE François: L'anthropologie, Paris, Payot et rivages, 1995, 224 p. (1987).
LINTON Ralph: *Le fondement culturel de la personnalité*, Paris, Dunod, 1967, 139 p. (1945).
MALINIOWSKI Bronislaw: *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Maspero, 1968, Points-Seuil, 1970 a, 188 p. (1944).
MALINIOWSKI Bronislaw: *Les dynamiques de l'évolution culturelle*, Paris, Payot, 1970 b, 237 p. (1961).
MEAD George H.: *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963, 332 p. (1934).
MERTON Robert K.: *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon, 1953, 2e édition 1965, 514 p. (1957).
MILLS Charles Wright: *L'imagination sociologique*, Paris, Maspero, 1967, 240 p.
PARSONS Talcott: *Eléments pour une sociologie de l'action*, Paris, Plon, 1955. 355 p. (1949, 1951, 1953).
PARSONS Talcott: *Société: essai sur leur évolution comparée*, Paris, Dunod, 1973 a, 157 p. (1966)
PARSONS Talcott: *Le système des sociétés modernes*, Paris, Dunod, 1973 b, 170 p. (1971).
RADCLIFFE-BROWN Alfred R.: *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Editions de Minuit, 1968, 364 p., *Points-Seuil, 1972*, 317 p. (1952)
ROCHEBLAVE-SPENLE Anne-Marie: *La notion de rôle en psychologie sociale*, Paris, PUF, 1962, 2e édition 1969, 534 p.
ROCHER Guy: *Parsons et la sociologie américaine*, Paris, PUF, 1972, 238 p.
STOETZEL Jean: *La psychologie sociale*, Paris, Flammarion, 1978, 350 p.

الفصل السادس

السوسيولوجيات الماركسية

برينو تيري[1]، آنتيمو فارو[2]، لاري بورتيس[3]

بتسمية هذا الفصل «السوسيولوجيات الماركسية» نؤكد على تعدد التيارات النظرية التي أفرزتها أطروحات ماركس (انظر الفصل 2) على أننا لم نسْعَ إلى تجميع وترتيب هذه التيارات الماركسية في اتجاهات كبرى لما عرفه كل تيار من تفرعات مختلفة، بينما وبالضرورة قد يتسم مثل هذا العمل بنوعا ما بالذاتية. وبتعبير مغاير، نقول أننا لا نستطيع تعريف السوسيولوجيا الماركسية، فهي غير موجودة في حد ذاتها، وإن وجدت مبادئ نظرية مشتركة في مختلف الإنتاجات النظرية، فذلك غير كاف لتجميعها في كيان منسجم، يمكننا أن نعدد المبادئ أو النماذج النظرية المشتركة على النحو التالي:

- مبدأ التناقض (المقتبس عن هيغل) المؤسس للمادية الجدلية،
- وجود طبقات اجتماعية متباينة غالبا ما تتناقض مصالحها،
- دور الدولة المرسخ في العلاقات الطبقية،
- الميل إلى دراسة النزاعات والحركات الاجتماعية المنبثقة عن التناقضات الاجتماعية؛

أستاذ محاضر بمعهد الدراسات السياسية، باريس.
أستاذ بجامعة «لاسبيانزا»، روما.
أستاذ بالجامعة الأمريكية، باريس.

- أهمية «البنى الاجتماعية» في تفسير المسارات والسلوكات الفردية وغيرها.

بالإضافة إلى ما ذكرناه، تأثرت السوسيولوجيا، أو بالأحرى السوسيولوجيات الماركسية بالمناظرات الفلسفية (نذكر هنا لوكاش (G. Luckacs) وكورش (Korsch) وغرامشي (A. Gramsci) وألتوسير) أو في الاقتصاد الماركسي والتي أثرت بدورها في الاختصاصات المجاورة.

في الوقت ذاته، وإن استحال تعريف السوسيولوجيا الماركسية، فتأثيرها في السوسيولوجيا بصفة عامة عميق، لأن موضوع نظرية ماركس ذاته يشكل لب السوسيولوجيا (J-P. Durand, 1995) ويمكننا أن نكرر مع هنري لوفافر (1901-1991) حين يقول أن «ماركس لم يكن عالم اجتماع ولكن هناك سوسيولوجيا في الماركسية» (H. Lefebvre, 1966, 17).

واقع الأمر أنه إلى جانب ماركس العالِم، لم ينقطع ماركس المناضل، ومنظم الطبقة الشغالة والحركات الاجتماعية عن التأثير على الإنتاج العلمي للأول، بتعبير آخر، يحيل وجود الحركات الاجتماعية إلى الماركسية حتى وإن لم تكن محركها، فعلى الأقل لنعرف ما قولها في ذلك. بصفة عامة ومن وجهة نظر تاريخية، كان الظرف الاقتصادي والسياسي والاجتماعي المتميز بالنزاع الحاد ملائما لبروز ماركسية نظرية، وعلماء اجتماع ماركسيين.

تعتبر الفترة الطويلة لما اصطلح عليه بالثلاثينات المجيدة المثال التاريخي الأخير، ففي بعض البلدان استقطبت حركة نقابية مطالبة قوية وقريبة من أحزاب شيوعية قوية أيضا عددا من المثقفين حيَّنوا وأَثْروا أعمال ماركس، وهو قول يصح على فرنسا وإيطاليا وأمريكا اللاتينية ولكن حدث العكس في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا حيث لم يكن ذلك، أو قليلا ما كان، للمثقفين الماركسيين علاقات مع الحركة العمالية. وخلال الفترة نفسها ساعدت حركات التحرر في العالم الثالث (الجزائر، فيتنام، بلدان إفريقيا السوداء) ومحاولات إنمائية (الجزائر، كوبا، أمريكا اللاتينية) على العودة إلى أطروحات ماركس حول نقد وتجاوز الرأسمالية، وبالتالي خَلَقَ تعزيز الحركة العمالية والتقائها مع الحركات التحررية في العالم الثالث

جوا ملائما لتألق الماركسية، وإنتاج نظريات جديدة أو سوسيولوجيات شديدة التأثر بها أو تشهر انتماءها لها، وذلك ما نسميه السوسيولوجيات الماركسية.

نظرا لتنوعها وتعددها المذكورَين آنفا وبالتالي استحالة ترتيبها الديكارتي، ارتأينا عرض السوسيولوجيات الماركسية على أساس الانتماءات الثقافية واللغوية بداية بالسوسيولوجيا الماركسية الفرنسية، ثم الإيطالية، وفي الأخير الأنجلوسكسونية ربما لما تتسم به اليوم من حيوية. وعليه تغيب في هذا الترتيب التيارات الأمريكية اللاتينية المتأثرة كثيرا بالماركسية الفرنسية لألتوسير والتي اشتغلت أساسا بموضوع الإنماء الاقتصادي، كما تغيب النصوص العالِمة لأوروبا الشرقية خاصة كتابات الحركات المعارضة في دول الاشتراكية الحقيقية. أما بالنسبة لأهم النظريات في ألمانيا فسيكون عرضها في الفصل 11 في الحديث عن مدرسة فرانكفورت وأعمال هابرماس (J. Habermas).

أولاً: السوسيولوجيات الماركسية في فرنسا

يرشدنا التطرق للأبحاث الماركسية المنجزة في فرنسا في حقل السوسيولوجيا خلال الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي إلى ملاحظتين، أولها أنها خُصصت أساسا لدراسة المؤسسات والممارسات الاجتماعية الخاصة بالمجتمعات المعاصرة بمرجعية واضحة لنظرية الدولة التي رسمها ماركس، والثانية أن منهجيتها تفضل، في نفس حركة الوفاء النظري، وجهة نظر «إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية للإنتاج». إنه رجوع بحوالي ثلاثة عقود من الزمن يُمَكِّننا من تمييز المساهمات الأكثر تمثيلا في هذا المشروع المشترك ألا وهي إسهامات كلا من لويس آلتوسير (1918-1990) ونيكوس بولانزاس (1936-1979) وبعض منظري السوسيولوجيا الحضرية وعلى رأسهم هنري لوفافر ومانويل كاستلس (Manuel Castells) وميشال فيري (Michel Verret).

1 - لويس ألتوسير : الأجهزة الأيديولوجية للدولة

استقطبت أعمال ألتوسير الانتباه من خلال الدراسة الأستاذية التي نشرها في مجلة *La pensée* سنة 1970 والمكررة سنة 1976 في *Positions* الموسومة «الأيديولوجيا والأجهزة الأيديولوجية للدولة» (*Idéologie* et *appareils idéologiques d'Etat*). وقد تعدى صدى هذه الدراسة الوسط الجامعي الماركسي وتبقى مثالا حيا عن سوسيولوجيا نقدية لكل سوسيولوجيا (ولو كانت «ماركسية») فهدفها إنتاج معرفة علمية في حقل «المادية التاريخية» بمواضيع جديدة تضبطها صحة الطروحات الفلسفية المؤسِسَة «للمادية الجدلية»، وهي دراسة تنتقد بصفة خاصة السوسيولوجيا الموصوفة بـ«البرجوازية» التي كانت بدورها، خاصة في كتاب *Ce que parler veut dire* (1982) عرضة لانتقادات بيار بورديو لمنافستها أبحاثه مثل الكتاب المؤلف بمعية جان كلود باسرون (J. C. Passeron) والذي تزامن صدوره مع دراسة ألتوسير الموسومة *La reproduction*. وخلافا لدراسة بورديو وجان كلود باسرون المخصصة كلية للنسق الثقافي، ورغم اعترافه أيضا بالدور الأساسي للمدرسة في الإبقاء على الفوارق الاجتماعية، حاول مقال ألتوسير الإيحاء بتفكير بمصطلح وحدوي - مصطلح الأجهزة الأيديولوجية للدولة- حول السير والفعالية التاريخية المشتركة لمجموع المؤسسات الموسومة عامة بالثقافية والمفترض أنها تشكل بهذا القدر «معاقل» «المجتمع المدني». إلى جانب نظام المدارس العمومية والخاصة، يذكر ألتوسير، في تعداد يقلِّب اليقين الماركسي الأرثوذكسي، كلا من الكنيسة (المتراجعة مكانتها في عصر الرأسمالية والتي كانت تحتلها في عهد الإقطاعية فيما يخص نشر الأيديولوجية المهيمنة) وكذا الأجهزة الأيديولوجية للدولة المتمثلة في وسائل الإعلام و«الثقافية» بالمعنى الضيق (الفنون الجميلة والرياضة بصفة خاصة)، ولكن أيضا الأجهزة الأيديولوجية للدولة ومنها العائلية، والقانونية، والسياسية، والنقابية (التي تشكلها منظمات «الطبقة العمالية» بصفة خاصة). تأسف ألتوسير، ولو متأخرا عن عدم إدراج مؤسسات الأمراض العقلية والتحليل النفسي ذاته في هذه القائمة.

تقوم مقاربة هذه المؤسسات على أطروحة عامة مقتبسة عن ماركس للبرهنة على الوصف الثلاثي، والمفاجئ في الوهلة الأولى، وهو **الجهاز**، ومن واقع **أيديولوجي** أساسا، ومن هيئة **الدولة**؛ فمثله مثل أي تنظيم اجتماعي، يعيد المجتمع الرأسمالي إنتاج نفسه في عملية الإنتاج، وهذا **الإنتاج الذاتي** في الحقيقة تحدده ضرورة إعادة إنتاج خاصة. وترجع إعادة الإنتاج باعتبارها بنية اجتماعية إلى الوضعية المركزية التي تحتلها في النظرية، ألا وهي إعادة إنتاج علاقات الإنتاج الاجتماعية، التي ينظَر إليها على أنها شكل من التناقض الطبقي، وهي بصفة أساسية إعادة إنتاج العلاقة من مُسْتغِل إلى مُستَغَل (علاقة أزلية كما يقول ماركس) يجب إدراك جوهرها في حد ذاتها من خلال صيغ إعادة إنتاجها، حيث تنتج الهيمنة الطبقية الأيديولوجيا بصفة أساسية، نظرا لطبيعتها الخاطئة. لا يمكن حمل الأشكال الحقيقية لإعادة إنتاجها على المصطلح إلا إذا تبنينا في النظرية وجهة نظر المهيَمَن عليهم، أي من وجهة نظر «الأفراد» المفروضة عليهم، والتي تقدم لهم مقاومة بإمكانها أن تحولهم جذريا. وفي هذا المعنى يؤكد ألتوسير في ختام دراسته على أن وجهة نظر إعادة الإنتاج تتطابق في «المقام الأخير» مع وجهة نظر «صراع الطبقات».

لا يدّعي تحليل الأجهزة الأيديولوجية للدولة معالجة إلا جانب «مجموع مسار تحقيق إعادة إنتاج علاقات الإنتاج، حسب العبارة التي خاطر بها آلتوسير، وإنما يصبو لدراسة جانب من «المسار العام لتحقيق إعادة إنتاج علاقات الإنتاج» هذا الوجه محدد، وإن لم يستطع ماركس، نظرا لظروف تاريخية معينة تقدير أهميته. تظهر المساهمة الخاصة للأجهزة الأيديولوجية للدولة في هذا المسار والمتعرف عليها في الآلية التي من خلالها يعاد بصورة دائمة إنتاج خضوع المستَغَلين للنظام الطبقي القائم، كأساس للخضوع المتواصل للمهَيَمَن عليهم والمهيمنين أنفسهم لـ«الأيديولوجيا المهيمنة». وفي الاصطلاحية المشفرة للحقبة التي تمعَّن فيها ألتوسير نفسه إلي أقصى حد، يُسلِّم بمقتضى الطرح القائل بأولية «علاقات الإنتاج» على «قوى الإنتاج» وبأنّ إعادة إنتاج «قوة العمل» تنجز «أساسا» خارج المؤسسة. وزيادة على إعادة إنتاجها المادية الخاصة (إعادة التشكيل الفيزيقي) التي يضمنها الأجر،

تستلزم إعادة الانخراط الدائم لقوة العمل في بنية علاقات الإنتاج إعادة إنتاج الكفاءات وتأهيلها حسب الآلية المتوفرة وذلك بعيدا عن تلبية متطلبات التقسيم التقني للعمل وحده، بحيث تنتج كلية حسب ألتوسير في أشكال «الخضوع الأيديولوجي». ويتعلق الأمر هنا، حسب ألتوسير بالتمهين على المهارات و«الثقافة» المنجزة في المؤسسة المدرسية بالدرجة الأولى تحت الإكراه الخفي من خلال «ترسيخ مكثف» للقيم في الذهن، تؤديه بصفة أساسية خطابات ذات طبيعة «قانونية أخلاقية» تجعل الأدوار أزلية والوظائف مشروعة والنظام الإنتاجي «طبيعي». يُحوِّل كل خطاب مؤسساتي «ألأفراد» بهذه الآلية وحدها التي تناديهم بصفتهم «ذواتا » (sujets) فتثبتهم في هوية، ووظيفة، ومنصب، وفي وضعية ثابتة أيضا، فهُم باستجابتهم لذلك، والتعرف على ذواتهم في ما تقوله عنهم، مصممين على تجاهل وضعيتهم، وواقعهم، ومصالحهم الخاصة، والالتحاق يوميا بالمكان نفسه وهو ليس بمكانهم، ولكنهم يحتلونه «بحرية» تلك الحرية التي تجعل منه مكانهم (L. Althusser, 1976).

بالاعتماد على النظرية التفسيرية لظروف وآليات إعادة الإنتاج التي بناها ماركس بالخصوص في *Livre II du Capital* إذ تستند دراسة ألتوسير بصفة متزامنة إلى المصطلحات والترتيبات النظرية، التي فكر فيها ماركس بطريقة جنينيه في السياسي والأيديولوجي منذ كتاب *L'idéologie allemande* وإلى غاية كتاب *Critique du programme de Gotha* حيث نجد التمييز بين سلطان الدولة (pouvoir d'Etat) وجهاز الدولة (الذي لا تدخل في اعتباراته إلا «الأجهزة القمعية للدولة» من جيش، وشرطة، ومحاكم) وكذلك «مجموع المواضيع» (la topique) الذي ذكره سنة 1859، والذي يمثل الكلية الاجتماعية في استعارة على مبنى مكون من قاعدة وبنية فوقية، والتي يطمح ألتوسير من خلاله إلى تجاوز طابعه الوصفي. ومن كتاب *L'idéologie allemande* الصادر سنة 1932 الذي لم يستطع أنطونيو غرامشي (1891-1937) استعماله في صياغة مصطلح «الهيمنة التامة» (hégémonie) يقتبس ألتوسير، رغبة في «تصحيحها» وإعادة تأسيسها اصطلاحيا، أطروحاته الكبرى المتعلقة بالأيديولوجيا القائلة، بصفة خاصة، على غرار اللاشعور

بأنها ليس لها تاريخ وإنما تقوم على صيغة «اتصال عن بعد» عملي بوظيفة مزدوجة للتعرف والتجاهل، والتي تتعارض معها مثلما يتعارض الداخل مع الخارج، صيرورة المعرفة العلمية. فهنا، وبصفة خاصة، تمنح نظرية ماركس «الذوات» معرفة خضوعهم وتدلُّهم على طريق تحررهم. بتعريف الأيديولوجيا ليس باعتبارها **تمثلا خياليا عن ظروف الوجود الحقيقية**، ولكن بمثابة تمثل عن **العلاقة** الخيالية التي يقيمها الأفراد مع ما يعيشونه في ظل علاقات حقيقية، تكون خلاله الأيديولوجية قد اكتسبت طابعا ثانويا يتواجد بالضبط في البنية الاجتماعية. وبإبراز عملها وفعاليتها، تساهم الأيديولوجيا بطريقة مغايرة في هذه المرة لصالح المستغَلين «في هذا الشكل الذي يتخذه صراع الطبقات الحيوي بالنسبة للطبقة المهيمِنة، والمتمثل في إعادة إنتاج علاقات الإنتاج» (نفسه)

ومن هذا المنطلق، يكون التعبير عن بديل لمصطلح إعادة الإنتاج مضبوطا، وفي الوقت ذاته تستنطق نظرية ماركس بدورها مثل كل أيديولوجيا الأفراد باعتبارهم «ذواتا »لتوجههم نحو **التخلص** من خضوعهم، وقد تكون أعمال ألتوسير المحاولة الوحيدة ذات قوة نظرية بقدر ما خَصَصت للأيدولوجيا في القرن العشرين، إلا أنها تؤول إلى الانسداد الذي هو دليل ضعفها. فالطرح ذاته، الذي من خلاله يكون الأفراد «دائما- ومن قبل » خاضعين بشكل يجعل مبدأ التحرر الجماعي لا يخطر ببال أحد، وذلك ما أراد ألتوسير توضيحه، ولكن بالمفارقة، يكشف هذا التحليل عن أسباب فشل كل الثورات «البروليتارية» مثلما وضح ماركس أسباب نجاح الرأسمالية التاريخية في تحليله لقوانين إعادة الإنتاج.

2 - نيكوس بولانزاس: السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية

تحكم المسلَّمة ذاتها المتمثلة في التعرُّف على آثار علاقات الإنتاج في أشكال الذاتية واعتبار بنيتها من منطق إعادة الإنتاج الاجتماعي، مجموع أعمال نيكوس بولانزاس السوسيولوجية التي ذاع صيتها لتدخل بعد ذلك في طي النسيان ربما بصفة نهائية. يدخل تصور هذه الأعمال وصدورها في سياق

«العودة إلى ماركس» التي قادها آلتوسير وكان بولانزاس دائما بقربه، يحاوره في تحاليله، بصفة نقدية حتى النهاية (المأساوية لكليهما). فعلى هذا التضامن الفكري، يشهد بصفة خاصة مؤلفه الكبير الأول *Pouvoir politique et classes sociales* (جزءان 1968 و1971) حيث يعود بولنزاس إلى غرامشي خاصة في مصطلحي **الكتلة التاريخية والهيمنة الكلية** اللذين استعملهما في بناء وسائل نظرية خاصة به لإتمام عمل التدقيق الاصطلاحي الذي باشره آلتوسير. في هذا الكتاب، يقترح بولانزاس، بصفة خاصة مفهوم **كتلة السلطة**(bloc au pouvoir) المعرَّف على أنه مجموع الطبقات وفروعها المتواجدة في حقل الهيمنة السياسية، ليخص بعد ذلك هذه الهيمنة بتنميط دقيق للطبقات المؤسس على مؤشر التمييز المزدوج بين الهيمنة الكلية والهيمنة، وبين السياسي والاقتصادي. ووراء هذا التمييز الاصطلاحي المحافظ عليه كما ينبغي مقابل «تعديلات» متتالية في المؤلفات الموالية، تبقى وجهة نظر بولانزاس في كتابه الآخر *Les classes sociales dans le capitalisme d'aujourd'hui* (1974) نفسها التي نظّر لها ألتوسير في دراسته حول الأجهزة الأيديولوجية للدولة عندما يقول: «ليست إعادة إنتاج رأس المال ببساطة تلك الدورة الكلية لرأس المال الاجتماعي (الفضاء الاقتصادي المعروف) فحسب، ولكنها أيضا إعادة إنتاج الظروف السياسية والأيديولوجية حيث تجري إعادة الإنتاج هذه» (N. Poulentzas, 1974, 105). مهما يكن، يظهر الخلاف واضحا في الكتاب الثاني الموسوم *Fascisme et dictature* (1970) بين بولنزاس وآلتوسير في مسألة مكانة الأجهزة الأيديولوجية للدولة، مصطلح يعيد استعماله بالتسمية نفسها ولكن لإدراجه في إطار تنظير حول الدولة يختلف بصفة محسوسة عن أطروحات "ألتوسير رغم التشابه في الطريقة العامة.

كان بولانزاس على غرار ألتوسير، وتقريبا مثل الماركسيين في هذه الحقبة، بدون تمييز منظِراً **لاستقلالية** السياسي (مقولة للفلسفة الكلاسيكية أعيد صياغتها في الماركسية)، ومنظِراً للدولة هدفه التعرف على السياسي والدَولوي (étatique). لم يختزل بولانزاس مجموع الممارسات السياسية إلى صيغ ممارسة سلطان الدولة، ولكن، بالنسبة له، تبقى الدولة المرجعية

الأخيرة صالحة بمثابة مؤشر لتقييم السياسي كما هو، وفي ذات الوقت تقييم النضال «الجماهيري» أو الحركات «الاجتماعية»، وأفق تحويل ثوري يستلزم دائما، كشرط ضروري مهما كان شكل ألاستيلاء على سلطان الدولة. وهنا يظهر تأثير لينين (Lénine) في كتاب *L'état et la révolution* والذي أعطاه بولانزاس حتى سنة 1979، تزامنا مع اندلاع أزمة الماركسية، أهمية كبيرة جدا. زيادة على الصعوبات العديدة، المتكررة باستمرار في الملتقيات، التي كانت تثيرها ضرورة التفكير في استقلالية «السياسة البروليتارية»، وتفَهُم ما تعنيه **السياسة بالضبط** في «نقد الاقتصاد السياسي» استلزمت مركزية المرجعية للدولة توضيح طبيعتها الرأسمالية. ولتعريفها جيدا، كرَّس بولانزاس أهم جهوده ابتداءً من كتاب *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui* أفضت إلى نفس الطرح الذي عبّر عنه دون تغيير في مقابلة سنة 1979 (التي أعاد تناولها في السنة الموالية في المجموعة الموسومة *Repères*) حيث يرى في الدولة ذلك «التكثيف المادي لعلاقة القوة بين الطبقات وفروع الطبقات» (ص 173).

تعتبر أطروحة بولانزاس صورة طبق الأصل لما قدمه ماركس، باعتبار رأس المال **علاقة اجتماعية** فهدف هذا التعريف «سحب تفسير القطب الآخَر للهيمنة البرجوازية» من تصورات ذات نزعة أدواتية (instrumentaliste) ونزعة جوهرانية (essentialiste) (انحرافات خاصة بالدولية الثالثة) التي اقتبست مقاربة آلتوسير منها كما قال بذلك بولانزاس. إن تمسك آلتوسير بنظريته العامة لسنة 1859 حول البنية التحتية والبنية الفوقية، تفترض في نظر بولانزاس، أن تُعتَبَر الدولة بالمعنى الضيق بمثابة آلة أو قلعة تقتحمها الطبقة العاملة من الخارج للقضاء عليها تدريجيا، فتناقضات الطبقات الحيثية لطبيعة الدولة لا تنمو بالمعنى التام للكلمة إلا في حضن أجهزتها الأيديولوجية، وبالتالي أراد بولانزاس عندما رفض هذا التحليل، التأكيد بتعريفه على أن الدولة من جهة إلى أخرى، في مجموع أجهزتها (جيش، عدالة، إدارة، مدرسة، كنيسة) تتخللها تناقضات طبقية لا تَطَال العلاقات القائمة بين الطبقات وفروع الطبقات المكوِنة للكتلة في السلطة فحسب، بل أيضا علاقة الهيمنة ذاتها الموحدة والمفرقة بين الطبقات المهيمنة والطبقات المهيمن

عليها. وفي موقع آخر يبرز التأكيد على مادية الدولة خصوصيتها المؤسساتية التي تميزها عن علاقات الإنتاج ومن ثمة، قدرتها على استيعاب التناقضات التي تكثفها أو تُركِّزُها في ذات الوقت. على هذا الأساس يكون من الضروري تصور سياسة الدولة ليس بمثابة تجلي لسلطاتها الخاصة بل «حصيلة» للتناقضات الطبقية التي تشكل بنيتها، ومعناه أن الدولة تسمح دائما بفعل النضال الاجتماعي الهادف إلى تغيير علاقة قواها الداخلية.

تعرض بولانزاس لبعض الأسئلة الحيوية منها تلك المتعلقة بالاندماج التدريجي «في الفضاء ذاته لإعادة إنتاج وتراكم رأس المال» (N. Poulentzas, 1978) في قطاعات مهمَّشة من قبل مثل الصحة، والنقل، والمحيط، وكذلك المعمار، التي شكلت آنذاك موضوع بحوث نظرية مختصة في السوسيولوجيا الماركسية. ومن السهل تصور سبب هذا الامتياز، إذ زيادة على أنها طُرِحت كعناصر جديدة في مرحلة الرأسمالية حيث تتميز الدولة «بهيمنة كلية لرأس المال الاحتكاري» شكَّلت **المشاكل الحضرية** كما تم وصفها غالبا، في نظر هؤلاء الباحثين على أنه حقل لدراسة نظرية في قلب الإشكالية العامة والمشتركة لإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية للإنتاج وتحولها الاشتراكي فأضحت **السياسات الحضرية** (من جانب الدولة) و**الصراعات الحضرية** (خاصة من جانب الطبقة العمالية) موضوع بحث ذا أولوية.

3 - السوسيولوجيا الحضرية الماركسية:

إذا كان هنري لوفافر رائدا في هذا المجال، فهو منظِر وباحث في كل شيء، حيث مثَّلَ طيلة ثلاثين سنة «اليقين الماركسي في فرنسا» حسب تعبير بلانشو (Blanchot) كما كان يحلو له إظهار انشقاقه. كتب على التوالي *Du rural à l'urbain*، و*La révolution urbaine* في سنة 1970 و*La pensée marxiste et la ville* سنة 1972 و*La production de l'espace* سنة 1974. بقوله في كتابه الأخير، أن الفضاء «نتاج اجتماعي» و«واقع خاص وفي المسار العام نفسه مثل، السلعة والنقد ورأس المال» يُعرِّف بصفة أساسية الفضاء على أنه «إسقاط لعلاقات الإنتاج على الأرض» و«حامل للعلاقات الاجتماعية» ويرى أن صيغة وجود العلاقات الاجتماعية تطبع حتميات يجب تحليلها حسب

المستويات الثلاثة وهي «إعادة الإنتاج البيولوجي» ثم «إعادة إنتاج قوة العمل» و«إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية للإنتاج» ومع ذلك تبقى مثل هذه الإشارات برمجية، إذ رغم وفرة التحاليل والمادة الذي عبَّرت عنه بنوع من الوجاهة بالنظر إلى الانشغالات النظرية لتلك الحقبة بقي الطّلب عالقا.

للإجابة على هذا المطلب حاولت أعمال جان لوجكين (Jean Lojkine) التي اهتمت بالسياسات الحضرية في ضاحية باريس (1973) وفي ناحية ليون (1974) وكذلك أعمال كريستيان توبالوف (Christian Topalov) حول الريع العقاري الحضري وأرباب **الترقية العقارية** (1974). واقترح مانويل كاستيلز إجمال الإشكالية في كتبه مثل *La question urbaine* (1972) أو *Luttes urbaines et pouvoir politique* (1973) أو *Monopolville* الذي اشترك في كتابته مع فرانسيس غودار (F. Godard) (1974)[4] والمُتَمَم سنة 1976 بمشاركة في العمل المذكور آنفا تحت إشراف بولانزاس والموسوم *«Crise de l'Etat, consommation collective et contradictions urbaines»*.

عرَّف كاستلز المجال **الحضري** عموما بمجموع تلك المشاكل المرتبطة

(4) خلال هذا الجزء الأول من السبعينيات، نشر علماء الاجتماع الماركسيين من مركز الدراسات والأبحاث الماركسية (CERM) ومركز السوسيولوجيا الحضرية (CSU) عدة كتب ومقالات. شارك في هذا النقاش زيادة على بعض الكتاب المذكورين من قبْل في النص، ألان شونو (A. Chenu)، دانيال بليتراش (D. Bleitrach)، دونيس ديكلو (D. Duclos)، جان ماري باندرياس (J-M. Pendaries)، طرونو ديلونغ (R. Dulong)، فرانسوا آشير (F. Ascher)، ادموند بريتسايل (E. Préteceille)، جان جيار (J. Giard)، هانري كوان (H. Coing)، جان بيار تيراي (J-P. Terrail)، وغيرهم. بخلاصة جيدة من اليزابت لوبا (E. Lebas) في كتاب «Some Comments on a Decade of Marxist Urban and Regional Research in France, 1969-1979» الصادر في *Housing. Construction and the State*, London, Conference of Socialist Economists, march 1980 (55, Mount Pleasant, London, WCI X0AE) وسيجد القارئ المهتم أيضا حوصلة نقدية ممتازة لهذه الأعمال لكاتبها ميشال آميو (M. Amiot) في كتاب «Crise et avenir des sociologies spécialisées: le cas de la sociologie urbaine», Journées française de sociologie, Bordeaux, 1979. وفي جهة أخرى استثمر علماء الاجتماع الماركسيين في نفس السنوات حقول سوسيولوجية أخرى: سوسيولوجيا العمل (بيار نافيل P. Naville)، سوسيولوجيا الطبقة الشغيلة (ميشال فيري)، سوسيولوجيا الدولة (نيكوس بولانزاس)، سوسيولوجيا الديانات (ميشا سيمون. M. Simon).

من جهة بتنظيم الفضاء أو «التقسيم الاجتماعي والتقني للإقليم» و«إنتاج وتوزيع وتسيير وسائل الاستهلاك الجماعية» كما كشف في هذا الفضاء تناقضات من نوع جديد، يطبعها بصفة أكيدة مثل أيٍّ تناقض «طبقي» رأس المال باعتباره «علاقة اجتماعية» ولكنها تناقضات تكتسي طابع «التعدد الطبقي» يجعلها «من الناحية الإستراتيجية أساسية لتحويل العلاقات الاجتماعية» ثم يختتم كاستلز تحليله بمعاينة «أزمة السياسة الحضرية» (خاصة في التخطيط)، فيشخّص عجز الدولة المتزايد في «التكفل في هذا المجال بمجموع الوظائف الضرورية لإعادة إنتاج النسق» واعتبر ذلك وضعية سانحة لظهور «نضال جماهيري جديد».

أكد كاستلز في مؤلفه الصغير (1973) المخصص للنضالات الحضرية انطلاقا من مثال السكن، على أن الاستهلاك الجماعي، وهو في الوقت ذاته «عنصر وظيفي ضروري، وموضوع طلب دائم، وقطاع عاجز في الاقتصاد الرأسمالي» لكونه كان يستجيب «للمطلب الاجتماعي الذي حَدَّدَ في فترة تاريخية سلسلة من الحقوق في الحياة» (ص11). إن هذه الحركة التاريخية القادرة على التعرض لآليات إعادة إنتاج البنية الاجتماعية، هي التي يدرسها مشال فيري في كتاب خصَّ به **الفضاء العمالي**، صدر أواخر العشرية، ولعله عالِم السوسيولوجيا الوحيد في هذه الفترة الذي اقترب من العمال واقتحم فضاءهم ليس كدارس فحسب، ولكن أيضا كصديق. ففي إشارة إلى المنظِّرين من أصحاب النزعة الكارثية (catastrophistes) الذين يعرِّفون «إعادة إنتاج الطبقة العمالية على أنها آلية تكرار خالصة تنظمها البرجوازية أو دولتها وتتحمل الطبقة العاملة حركتها» أوضح فيري (1979) من خلال ملاحظات دقيقة، وفي تعبير سعيد بأن لا البرجوازية هي «ذلك المهندس شديد القوة» ولا الطبقة العاملة هي «تلك الدواليب الآلية» ولا إعادة الإنتاج هي «تلك الآلية الكئيبة»، ودون اعتراض على أن «المصفوفة (matrice) الأساسية للحاجة وقوة تحويل العلاقات الاجتماعية» هي بالأحرى المَصْنَع عِوَض البيت. ويؤكد ميشال فيري على أن قوة العمل المحوَلة من هذا إلى ذاك «لا يعاد تكوينها إلا باستعمالها لفائدة المنتفعين منها فقط» ولكنها أيضا «مجددة» من خلال «حاجات، محوَلة إلى مطالب تحوِل استعمالها» وتدبِر «استعمالات

أخرى في علاقات أخرى» حسب حركة يصبح العامل في منتهاها «سيد المصنع كما يسود بيته ليتحول إلى سيد الآلات وسيد عمله وسيِّد منتوج عمله، لا للاستحواذ عليه ولكن لتوزيعه على من هم في حاجة إليه، كما يقتسم الخبز في البيت، وغدا يقال أنها الورود» (M. Verret, 1979, 84-85).

يظهر وأن التوجه الأنَسي (humaniste) الواضح للمنظور الذي يرسمه ميشال فيري يناقض المتطلب المنهجي الذي أشار إليه آلتوسير قبله بخمس عشرة سنة، مبدأ في «عودته إلى ماركس» الذي سماه «الأناسة النظرية المضادة» anti-humanisme théorique والذي عبّر عنها في استدلال مستمر حتى المرافعة الاستذكارية التي يشكلها كتابه .Soutenance d'Amiens تحت مصطلح «الأناسة النظرية المضادة»، الذي لم ينجر عن استعماله المجادل أي تنديد الأناسة «العملية» قد سلَّم ألتوسير أساسا بضرورة الوصول إلى جوهر العلاقات الخاصة بالرأسمالية، إنتاج معقوليتها (intelligibilité) وبالتالي تشجيع تحولها الجذري، إذ ألأهم في نظره هو تقليل أو وضع قاب قوسين[5] كل بُعد لدور الأفراد حتى لا يكون «اقتصاديا» بالمعنى الصِرف. وعليه يجب وضع خارج الحقل تلك الحتميات «البيذاتية» المتعلقة عامة بالتأثر (affects) وبالقدرة على المبادرة، وبصفة أساسية بالنظام الإتيقي (ordre éthique): «فإذا لم نخضع لتقليل نظري «épochè» تلك الحتميات الفردية الملموسة للبروليتاريين والرأسماليين، «حريتهم» أو شخصيتهم، فلن نفهم شيئا في التقليل العملي (épochè pratique) الرهيب الذي تفرضه علاقة الإنتاج الرأسمالية على الأفراد، والتي لا تعتبرهم سوى حاملي وظائف اقتصادية لا غير» (Althusser, 1975, 167). في اهتمامها بإخراج المصطلحات الماركسوية *(marxiens)* من التحجر التي غطتها به نزعة الأناسة الموسومة بـ«البرجوازية»، كانت نزعة الأناسة النظرية المضادة بصفة ظرفية ترمي إلى محاربة تلك الثرثرة حول الاستلاب القائمة حينها كنظرية لدى الحزب الشيوعي الفرنسي والتي عارضها ألتوسير - بصفة ملفتة للإعجاب لأسباب

(5) يقتبس آلتوسير للإشارة إلى هذا الأفول، عن هوسيرل لفظ épochè: الشيء الذي ربما يستغربه القارئ.

عدة - في "التمهيد" لكتابه *Pour Marx* سنة 1965- وتحت نفس اللواء، هاجم بشدّة جهنمية الطروحات التي عبّر عنها في الوقت ذاته في كتاب *Marxisme et théorie de la personnalité* سنة 1969 الفيلسوف "الرسمي" للحزب الشيوعي لوسيان ساف (Lucien Sève) وذلك تحت غطاء حوار مع منظر بريطاني غامض يحمل نفس الاسم لأحد مشاهير عازفي الجاز، لتصفّية حساباته معه سنة 1973 في كتاب *Réponse à John Lewis*. في تخلصه عكسيا من بولانزاس ومن عمل التخريم (travail de dentelière) الذي أنجزه ألتوسير على المصطلحات، يبدو وكأن ميشال فيري بهذه الطريقة يربط من جديد العلاقة مع التقليد الفكري، الذي اجتهدت نزعة الأناسة النظرية المضادة على تخليص الماركسية منه. فبالتعرف في بنية علاقة الإنتاج على شرط المؤانسة (sociabilité) التي تميِّز الرأسمالية، وبالرجوع - ولو لتحسينه- إلى موضوع إعادة الإنتاج، وفي الأخير بتأجيل ميلاد علاقة جديدة مع الآخر إلى مستقبل من الأحلام حيث يمحى انشغال الذات، يكرر تحليل فيري المفترضات المسبقة (présupposés) في تحليل ألتوسير ليصطدم بالانسداد النظري (aporie) المأساوي ذاته.

إن القَدَر الحالي للماركسية، الذي يمكن تأويله على أنه أفول لا رجعة فيه لقوتها النقدية يستلزم اعتبارها في حد ذاتها أشكال تلك المنطلقات وأسباب ذلك الانسداد النظري التي تتركز مخلّفاتها في مصطلح العلاقات الاجتماعية للإنتاج وفي أطروحة إعادة إنتاجها غير المحددة. كما تنبعث من هذه الدراسة إمكانية مزدوجة للإفلات لخيار الأناسة النظرية المضادة والأناسة التأمُلية الذي وقعت فيه السوسيولوجيا الماركسية، وإعادة الارتباط مع إحدى الحركات المؤسسة لهذا «المطلب الشيوعي»، الذي أوحت به بقوة أعمال ماركس، والذي أضعف صدى نصوصه. ويظهر أن المسألة الأساسية هنا هي مسألة المغايرة (altérité) التي يوضحها الفيلسوف الكبير إمنويل ليفيناس (Emmanuel Levinas) الذي كانت له قراءة يقِظة لأعمال ماركس وآلتوسير وأسس مثلهم لأطروحات نقدية حول الدين رغم شهرته كـ«كاتب ديني».

4 - الماركسية، والأناسة النظرية المضادة، والمغايرة

تأكيدا على طرحه الخاص بالأولوية المزدوجة لعلاقات الإنتاج على قوى الإنتاج، ووجهة نظر إعادة الإنتاج على وجهة نظر الإنتاج، أستدل ألتوسير دائما ضد منتقديه الأناسيون بقوله «أنه لمن أكبر المغالطات النظرية الاعتقاد في إمكانية اختزال العلاقات الاجتماعية إلى علاقات بين أناس أو حتى مجموعات من الناس لأن ذلك افتراض بأن العلاقات الاجتماعية علاقات لا تربط سوى أناس بينما هي علاقات تشرك الأشياء ووسائل الإنتاج المستخرجة من الطبيعة المادية» (1975، 166). وعلى الاعتراض القائل بأن البشر هم بصفة جوهرية قواعد أو حاملي وظيفة في المسار الإنتاجي ينسي الإنسان الملموس بكآبته وتطلعاته، يجيب آلتوسير بتعنت ولكن بحق، بقوله «إن ماركس لم يتمكن من كتابة *Le Capital* إلا بإقامة قطيعة مع الإدعاء النظري القائل بأن الأناسة تعكس ملموسية الإنسان في مقولة «الجوهر البشري» الميتافيزيقية، بمعنى آخر «للذات البشرية الحرة، ذات الحاجات، والعمل، والرغبة، ذات الفعل الأخلاقي والسياسي» (1966، 165). في الختام جمع أهم ما في استدلاله في قوله بأن اختزال أفراد البشر الملموسين إلى حاملي وظائف، معيَنين في مواقع ثابتة لم يكن ليتناسب مع اختيار فكري خاص بـماركس، لأنه تحدث في *Le Capital* بإسهاب عن «ألم المستَغَلين» مبينا كيف أن الواقع الرأسمالي ذاته من وزاوية نظرية، هو الذي «يختزلهم إلى هذه الوظيفة البسيطة في البنية التحتية» ويضيف بصفة موجزة قائلا: «ليس ماركس المنظِر هو الذي يعاملهم بهذا الشكل ولكن علاقة الإنتاج الرأسمالية!».

نص متميز حيث يقرأ بصفة خاصة التضامن المُوحِد عبر تطابق «الموضوع الحقيقي» مع «موضوع المعرفة» وبنية الرأسمالية الخفية مع الذوات المشكلة لجزء منها، ونظام النظرية الذي يظهرها باستعمالهم. فالمشكلة لا تكمن قط في التعرف على هذه البنية ومن ثمة وجودها، بل في التأكيد القاطع على طابعها الكشفي بحيث يُتَلفظ بعلاقة الإنتاج وكأنها كلمة سحرية تفتح الباب على حقيقة الرأسمالية، بل أكثر من ذلك يضع ألتوسير

البنية وعلاقة الإنتاج في مقام متعال أي في مرتبة شرط أولي لإمكانية كل السجلات أو صيغ العلاقات الاجتماعية: فمهما كانت الطريقة المعاشة بها والمفكر فيها، تعتبر البيذواتية (intersubjectivité) حينها مشتقة، أي تكون ظاهرة وعي مسجلة بصفة محددة في هيئة البنية الفوقية. كان بمقدور ألتوسير بلا شك الاعتماد هنا على التعبير الذي من خلاله، في بداية كتاب *Manifeste du parti communiste* اعتبر ماركس وإنجلز أن البرجوازية كشفت بثورتها الرابط الاجتماعي بتعويمه في «الاضطراب المقدس المتولد عن النشوة الدينية، والحماس البطولي، وشاعرية البرجوازية الصغيرة في المياه الباردة للحساب الأناني» ولكن ليس من المؤكد أن ألتوسير قدَّر بدقة عواقب هذه المعاينة، إذ اكتفى باستنتاج أن العلاقة الاجتماعية الرأسمالية من الثوابت (invariant) وأن حقيقتها تحدد بصفة حتمية سلوك الأفراد وتوزيعه في وضعيات ثابتة.

من المفارقة أن نقرأ بقلم ألتوسير كون «إنسان الإنتاج» «نكرة تماما وقابل للاستبدال» لأن علاقة الاستغلال تختزله إلى هذه الغفلة وهذا الاستبدال البيني، إذ في وقت تخلصت العلاقة البشرية من الأوهام الدينية، والخلقية، والسياسية التي كانت تمتص الفوارق المتعذر تبسيطها إلى طائفة من المتشابهين، لا زال الأفراد يخضعون لنظام يجعلهم متجانسين، عناصر متكافئة مع البنية، وبهذا التصور يكون المجتمع الرأسمالي عبارة عن طائفة بدون الآخرين، فضاء حيث الآخر نفسه كأي آخر، ولأنه ليس آخر بهذه الهوية المشتركة، وهو في الوقت ذاته آخر، فهو بذلك مغاير تماما للآخرين. إن ترشيد العلاقة الاجتماعية هو أيضا في فكر ماركس رفع الحيازة الجذرية عن البروليتاري، وإخراجه من ضعفه المطلق والحرمان من كل وسيلة المسلط عليه، ومن كل ملكية أو خاصية، وتسليط حالة تخرجه من كل أفق مشترك مفروضة عليه. وهو كذلك في تاريخ البشرية ظهور «وجه» المغايرة الخالصة التي يقترحها ماركس على التفكير، بالعكس إننا في منطق الشبيه الذي يجعل المغايرة مستحيلة، والتي يفضلها ألتوسير والسوسيولوجيا الماركسية التي استوحاها من دراسة فكر ماركس. تنتمي الأناسة من هذه الزاوية إلى منطق البنيوية ذاته الذي يبطل فكر المغايرة في تعميم مفهوم

الإنسان الذي يُرجِع كل الأفراد إلى هوية مشتركة بحيث تعادل قيمة كل واحد قيمة الآخرين كوحدة في مجموعة. كان لـآلتوسير ما يدفعه في نقد متواصل للتجريديات (الأيديولوجية) وأساسا مقولات الاستلاب والتعالي ألهيغيلي المرتبط بمقولة «الذات الحرة» التي لم تكف «المثالية» عن حقنها في عِلمِية **رأس المال** لتستخرج منها بصفة أكيدة أنثروبولوجيا وسيكولوجيا (L. Sève) غير أنه باجتهاده في استبدال مفهوم «الإنسان»، الذي يحجب عموميته آلية الاستغلال، بمصطلح جدير بالكلمة ألا وهو التجريد (العلمي) لـ«علاقات الحامل» (rapports de support) يحاكي آلتوسير بحركة مماثلة في عمقها الأَنَاسة المتمثلة كما عبر عنها لُفيناس ببساطة في اختزال الآخر في الشبيه.

بما أن مفهوم الإنسان الذي يتطلب هوية واحدة لكل عضو من النوع، فذلك يمنع التفكير في تفرد كل واحد، فالمصطلح البنيوي لإعادة الإنتاج الذي يستلزم أن الفرد مقيد «من قبْل، ودائما» في بنية (بنية العلاقات الاجتماعية للإنتاج)، يمنع من اعتبار الآخر بصفة مغايرة كنوع للخضوع ذاته، ومعناه أيضا خضوع لقانون الشبيه وبذلك يكف عن كونه آخر. في الحالتين (الأناسة والأناسة المضادة التي تشكل قرينتها) يُفرَغ فكر المغايرة ويُفتَقَد بما أن تفرد الموجود الإنساني، البروليتاري بصفة خاصة، معتبر ومتمثَل في نظام النظرية بما له من مشترك مع تفرد آخر، وليس بتاتا بما يجعلها غير قابلة للاختزال إلى طائفة جوهرية (جوهر الإنسان أو جوهر العلاقات الاجتماعية).

لهذا فضَّل القِسم الأكبر من الماركسية الفرنسية والسوسيولوجيات الماركسية الفرنسية، دراسة البنية وعلاقات الإنتاج، خلافا لـماركس ربما المنظِّر الوحيد قبل القرن 20 الذي أدرك المغايرة في شكلها المطلق. وتبقى المهمة غير مكتملة إذ حاول البعض القيام بها، من خلال مفاهيم الفردية، والتفريد (individuation) وكذلك الذات كما يدعونا إلى ذلك السفر إلى إيطاليا.

ثانياً: الماركسية والسوسيولوجيا في إيطاليا

تميَّزت العلاقة بين الماركسية والسوسيولوجيا في إيطاليا بتأثير متبادل، منذ أواخر الخمسينيات من القرن الماضي لاقتراب بعض الاتجاهات الماركسية من السوسيولوجيا، فأعدّ العديد من المثقفين الماركسيين أبحاثا حيث استعملوا أدوات نظرية وتقنية منبثقة عن التقاليد السوسيولوجية (R. Nisbet, 1984) وهي أبحاث نظرية ودراسات إمبريقية اهتمت بالتغيرات في العمل الصناعي، وفي المجتمع الإيطالي. ومنذ أواخر الستينيات حوّلت بعض التيارات السوسيولوجية نظرها إلى الماركسية، ترمي في ذلك إلى إيجاد مخرج لأزمة البنيوية الوظيفية ونظريات سوسيولوجية أخرى، ومثَّلت نقدا لهذه النظريات من خلال صياغة مشروع بديل للمجتمع البرجوازي الصناعي، كما تأسس في إيطاليا وفي العالم الغربي، وبذلك تم التخصيب المتبادل بين الماركسية والسوسيولوجيا.

يشكل سقوط الفاشية (1945) ظرفا تاريخيا مميزا خاصة بعد إعمار ما دمرته الحرب، ومع النمو الاقتصادي القوي، والتغيرات الثقافية لسنوات الخمسينيات والستينيات، كل ذلك شكل ظرفا تاريخيا حيث فرض الفكر الماركسي حضوره في نقاشات المثقفين في إيطاليا حول طبيعة المجتمع الرأسمالي وتحوله إلى مجتمع اشتراكي. يتعلق الأمر بفكر فلسفي انقسم إلى تيارين أساسيين انبثقت عنهما سوسيولوجيا ماركسية، وتشكيلة أصيلة بين الماركسية والسوسيولوجيا.

1 - التاريخانية والسوسيولوجيا: المثقفين الماركسيين

يعرِّف التيار الأول نفسه بأنه تيار تاريخاني راسخ في القراءة التي قام بها الفيلسوف الماركسي آنطونيو لابريولا (Antonio Labriola) (1843-1904) للمادية التاريخية، وكذلك في فكر آنطونيو غرامشي (1891-1937). يعتمد هذا التيار على تأويل لأعمال ماركس من خلال جدلية هيغل ونقد فلسفة بينيدتو كروتشي (Benedetto Croce) الذي قدمه غرامشي (A. Gramsci, 1971a) ومن خلاله أراد تفسير المجتمع والتطور التاريخي **بالتناقضات الموضوعية للبنية الاقتصادية الرأسمالية، تلك** التناقضات بين

علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج منبع صراع الطبقات، وكذلك **بمركزية الإنسان وتدخله في التاريخ** » (Baladoni, 1962).

كما احتل مفهومان ذوا أصل غرامشوي، هامَّان جدا بالنسبة للعلوم الاجتماعية، مكانة مركزية في الدراسة حول هذه الماركسية، وهما مفهوم **الهيمنة التامة** ومفهوم **الفكر الشعبي النقدي**. والهيمنة هي قدرة طبقة اجتماعية على توجيه نسق من التحالفات الاجتماعية والسياسية لبناء مجتمع جديد على سُلَم التطور التاريخي لكن ليس معناه قدرة تلك الطبقة على فرض هيمنتها على طبقات أخرى، إنما قدرتها على مسايرة التطور التاريخي، بل وإسراع الوتيرة من جهة بجر طبقات أخرى على المستوى المادي والمعنوي معا. ففي لحظة بناء المجتمع الرأسمالي وتجاوز النظام القديم، فرضت برجوازية بعض البلدان مثل فرنسا، هيمنتها التامة على طبقات اجتماعية أخرى، بينما في المجتمع الحديث يمكن للبروليتاريا القيام بهذا الدور في بناء مجتمع اشتراكي وإسراع التطور التاريخي عبر هذا الطريق. أما مفهوم **الفكر الشعبي النقدي** فيشير إلى ثقافة الطبقات الشعبية التي لم تتمكن الطبقة البرجوازية من إخضاعها والسيطرة عليها، وبالتالي يجب أن يؤدي الالتقاء بين هذا الفكر ونظرية **فلسفة الممارسة** التي يسميها غرامشي المادية التاريخية، ببزوغ ثقافة بروليتارية مهيمنة، تؤدي إلى تشكيل **كتلة تاريخية** لطبقات اجتماعية، وبنيات فوقية أخلاقية بمثابة كتلة يمكنها تجاوز الرأسمالية بخلق مجتمع جديد. يَعتَبر منشطوا هذا التيار أن النظرية الماركسية مكتفية بذاتها لأنها ليست بحاجة أو لا تشعر إلا قليلا بضرورة اللجوء إلى نظريات أخرى، لا لإثراء تحاليلها الفلسفية، ولا لتفسير المجتمع المعاصر. ففي هذا الظرف النظري، لا تتمثل مشكلة مثقفي هذا التيار الذين يريدون تحليل الظواهر الاجتماعية والثقافية التي تميز حقبتهم في محاولة الاقتراب من السوسيولوجيا. والواقع أن الأمر يتعلق ببناء علوم على قاعدة إيبستمولوجية ماركسية حتى وإن استعملت تقنيات مثل المساءلة أو المقابلة المتبناة في السوسيولوجيا. اهتمت أهم الدراسات المنبثقة عن هذا التيار **بالعمل الصناعي والمدينة**، **والثقافة** التي تم تناولها بصياغة ماركسية تتموقع في حدود الأنثروبولوجية الثقافية وعلم اجتماع الثقافة.

تهدف الدراسات حول العمل إلى فهم كيفية تعريف تناقض الطبقات في الرأسمالية في تلك الحقبة (سنوات 60-70) ولإيجاد وسيلة لتجاوز التايلورية (taylorisme) عبر نضال العمال، وبقدرة الطبقة العاملة على بسط هيمنتها في مجال الإنتاج. تعيد هذه الدراسات المستوحاة من الأعمال التي خص بها غرامشي في سنوات الثلاثينيات النزعة الأمريكانية (americanisme) والفوردية (fordisme) (A. Gramsci, 1971b) حيث ربط تغيير تنظيم العمل بتغيير تنظيم المجتمع، وفي هذا الإطار حاولت هذه الدراسات فهم الكيفية التي تمكّن الطبقة العُمالية من بسط هيمنتها على الطبقات الأخرى لتغيير المجتمع برمته (Trentin, 1977, 288-317) تساؤل طُرح بحدة في أواخر الستينيات وبداية السبعينيات حين تخللت الحياة الاجتماعية حركات شعبية هامة في المصانع، والأحياء، والجامعات.

لفهم وتدعيم هذه الحركات بتزويدها بأدوات تحليلية، أعدّ المثقفون من هذا التيار الماركسي أبحاثا إمبريقية وتخمينات نظرية حول المدينة تكشف المضاربة والريع لأنهما عاملان رئيسيان للسلطة السياسية في المدن. وتشكل هذه السلطة جزء من الكتلة التاريخية المحافظة، تمنع العقلنة الحضرية وتسبب ندرة السكن لصالح الطبقات الشعبية (G. Berlinguer, P. Della Setta, 1976). وفي الأخير، تعنى الدراسات التي اهتمت بالثقافة خاصة بالتحليل الثقافي للطبقات المرؤوسة، فحاولت إظهار من خلال أبحاث إمبريقية، ليس انعدام الاستقلالية الثقافية لدى الطبقات الشعبية فحسب، بل كذلك احتواء هذه الاستقلالية عناصر معارضة للهيمنة الثقافية الكلية للبرجوازية. تبين هذه الدراسات أن ثقافة الفلاحين في جنوب البلاد مثلا تحمل فكرا شعبيا نقديا يمكنه أن يتناسق ليس مع ثقافة عمال المؤسسات الكبيرة في الشمال والجنوب فحسب، بل أيضا مع البناءات الديمقراطية والثورية للوصول إلى بناء كتلة تاريخية جديدة تقود المجتمع إلى تجاوز الأزمة الرأسمالية.

2 - من الماركسية إلى السوسيولوجيا

يعتبر التيار الثاني **الماركسية علما وضعيا** (G. Della Volpe, 1969)

مؤكدا على أن النظرية التي أعتمدها ماركس في التحليل الاجتماعي هي نفسها المنهج العلمي التجريبي الذي أبدعه غاليليو غاليلي (G. Galilée) في علوم الطبيعة (U. Cerroni, 1968) وبذلك لم تكن الماركسية في تواصل بل في تعارض مع المنهج المثالي للجدلية ألهيغيلية. يعتبر هذا التيار أن عمل ماركس كله لا يتمثل في مضاربة حول مجمل التطور البشري والتاريخي، ولكن في **نظرية علمية حول المجتمع الرأسمالي الحديث** المواصل في عقلانيته وانتشاره. والنظرية الماركسية، من جهتها، لا تبحث عن تناقضات موضوعية في هذا المجتمع أو في التطور التاريخي وإنما تبحث عن **التناقضات والنزاعات الاجتماعية المتولدة عن ممارسات بشرية** معبَّر عنها في تحاليل ومن خلال أفعال مثل العصيان العمالي الذي يعارض الهيمنة الطبقية. وعلى هذا الأساس يؤكد هذا التيار على أنه بالإمكان دراسة هذه التناقضات بتحليل المجتمع الحالي، تحليل يمكن للماركسية القيام به بتحَسّين أدواتها البحثية وذلك بإسهامات علمية مستقدمة من نظريات المجتمع الأخرى.

كان لهذا التيار الفلسفي تأثيرا أكيدا في أوساط المثقفين المهتمين ببناء تحاليل حول التغيرات في مجتمعاتهم، ولا يظن هؤلاء المثقفون إيجاد كل الحلول لمتطلباتهم التحليلية في النظرية الماركسية التي يعتبرونها غير ملائمة بصفة كلية لفهم المجتمع الإيطالي والرأسمالية المتقدمة بصفة عامة، فلا يحاولون سوى مزج الماركسية بـ«العلوم الاجتماعية البرجوازية» التي اختيرت أدواتها على أساس الاستعمال المخصص لتحريك الحركات الاجتماعية (R. Panzieri, 1964). تجمع هؤلاء المثقفين حول بعض المجلّات الماركسية، النظرية والمناضلة منها، وأهمها Quaderni Rossi (1961- 1966) فكانوا منذ بداية الستينيات، مصدر ممارسة بحثية تنطلق من فكرة تؤمن بضرورة الانتقال إلى مرحلة جديدة في النضال الاجتماعي حتى تتمكن الطبقة العاملة من الوقوف في وجه هيمنة رأسمالية جديدة، هيمنة تتقوى من خلال العقلانية، وتخطيط العمل الصناعي، والحياة الاجتماعية، فاهتمت هذه الأبحاث بصفة خاصة بدراسة **التنمية** (السوسيو اقتصادي) **وسوق العمل، والعمل الصناعي.**

شكّلت التنمية موضوعا هاما ومميزا في إيطاليا نظرا لتخلف المنطقة

الجنوبية عن الشمالية، ومند قيام الوحدة الوطنية (1861) اعتبرت الدراسات الكلاسيكية الجنوب «أكثر تخلفا» عن شمال البلاد، لكن في أواخر الستينات، قدمت الأبحاث الناقدة للرأسمالية الجديدة قراءة مغايرة حول هذا الواقع فاقترحت تحليلا ليس بتعبير التطور والتنمية الاقتصادية، لكن من ناحية العلاقات الطبقية مبرهنة أن السؤال العميق لا يكمن في فارق بين مستوى متقدم للتنمية من جهة ومستوى متخلف في منطقة أخرى من البلاد، إنما المسألة من الوهلة الأولى مسألة هيمنة طبقية تجعل من الفضاءات المتخلفة فضاءات وظيفية في الرأسمالية الجديدة بحيث تمدّها بقوة العمل اللازمة لتوسعها وأيضا مناطق تسويق لمنتجاتها، ولهذا السبب لا يتوخى تجاوز التخلف إلا بنضال بروليتريا الجنوب والشمال ضد الهيمنة الرأسمالية، وهو أساس المسألة الجنوبية (G. Mottura, E. Pugliese, 1975).

في بداية السبعينيات، يتحول مجددا التحليل الذي قام به بعض السوسيولوجيون الماركسيون إلى سوق العمل لتفسير التغييرات في التركيبة الاجتماعية للبروليتريا وفي العلاقات بين الطبقات، إذ تابعوا هدفهم بتعريف أدواتهم التحليلية التي تمزج مقولات اقتصادية مثل **الطلب والعرض** ومقولات سوسيولوجية مثل التنضيد الاجتماعي بمصطلحات ماركسية مثل **الجيش الصناعي الاحتياطي** (armée industrielle de reserve) **والفائض البشري الراكد** (surpopulation stagnante)**وقوة العمل**. تستعمل الأبحاث الإمبريقية هذه الأدوات لإبراز عنصرين مكونين للطبقة العمالية يتناسبان مع عدد مماثل من تمايزات نسق الإنتاج: وفي الواقع، توجد **طبقة عمالية مركزية** تستَعمِلها المؤسسات الكبرى في الدورة الإنتاجية المركزية وطبقة مهيكلة في نقابات وقادرة على حماية نفسها سياسيا، ولكن توجد أيضا **طبقة عمالية مهمشة أو محيطيه** يشكلها أجراء المؤسسات الصغيرة لدورة الإنتاج المحيطية والتي لا تقدر على حماية نفسها بصفة نقابية، وهي عرضة لمخاطر البطالة وانعدام الاستقرار. وبهذه الطريقة تستنج هذه الأبحاث بأن تركيبة الطبقة العمالية مرتبطة بالطابع ألازدواجي للصناعة الإيطالية نظرا لأن الدورة الإنتاجية المحيطية وظيفية بالنسبة للدورة المركزية (M. Paci, 1975).

طرحت الأبحاث المخصصة للعمل الصناعي بصفة مباشرة مسألة

الرابط بين الماركسية والعلوم الاجتماعية، مسألة طرحها في بداية الستينيات مناضلون ماركسيون أرادوا إعداد أبحاث عمالية قادرة على بعث الحراك الاجتماعي مستندين إلى فكرة أصيلة تقول بأن العقلانية الصناعية قادرة على إيجاد حل للتناقضات الرأسمالية، وبالتالي لا يمكن أن ينبثق النضال عن هذه التناقضات، ولكن عن الذاتية العمالية التي تثور ضد العقلانية الرأسمالية، ومن الضروري في هذه الحالة معرفة أوضاع العمال لتنظيم هذا النضال وإيجاد مسالك جديدة تنتهجها الحركة العمالية. فالماركسية باعتبارها نظرية تختص بدراسة الرأسمالية التنافسية لا يمكنها تقديم معطيات نظرية ومعها الوسائل التقنية الضرورية لفهم الوضعية العمالية في مرحلة الرأسمالية الجديدة (Reise, 1965)

أُنجِزت أبحاث ميدانية كثيرة في هذا الاتجاه في كثير من المؤسسات حيث رافقت في منعرج الستينيات المرحلة المتصاعدة للحركة النقابية والحركة المطلبية إلى غاية أفولها النسبي اللاحق (A. Accornero, 1992).

3 - السوسيولوجيا نقيض الماركسية

لا تتجه الماركسية نحو السوسيولوجيا فحسب، بل تتجه السوسيولوجيا أيضا نحو الماركسية، وبالتالي منذ نهاية الستينيات وإلى غاية بداية السبعينيات، وأكثر من أي وقت مضى، اقترب بعض علماء الاجتماع من الماركسية، بحيث اندرج اختيارهم الفكري في ظرف تميز بتصاعد النزاعات الاجتماعية والسياسية. ولم يكن في نيتهم بناء سوسيولوجيا ماركسية أو إثراء الماركسية بالعلوم الاجتماعية، إنما أرادوا إيجاد الأدوات التي تسمح للسوسيولوجيا بتحسين طرق التفكير النظري ووسائل البحث الإمبريقي.

بصفة خاصة، توخت ذلك مدرسة روما السوسيولوجية التي ينشطها فيراروتي (Ferraroti) الذي يعتبر السوسيولوجيا علما إيمبريقيا لكنه يستعمل أدوات نظرية لتحليل الواقع الاجتماعي تأتي أولا من نظرية فيبر بصفة خاصة، باستعمال مصطلح **العقلنة** لتفسير فك السحر عن العالم ومسار بناء المجتمع الحديث (F. Ferraroti, 1961). ومع ذلك تبقى هذه المرجعيات غير

كافية عندما يتعلق الأمر ببناء علم يريد تفسير طبيعة علاقات الهيمنة بين الأفراد والجماعات من جهة، ومن جهة أخرى البحث عن سبل مكافحة هذه الهيمنة. لتجاوز هذه الصعوبات، تعود سوسيولوجية فيراروتي إلى فكر ماركس، وخاصة تصوراته **للطبقات الاجتماعية والتواصل البيني الجدلي للظواهر الاجتماعية**، يرتئي الوصول إلى تركيبة بين بعض الجوانب من عمل ماركس وعمل فيبر لتأسيس سوسيولوجيا بديلة للفكر الاجتماعي المهيمن وللمجتمع ذاته. (F. Ferraroti, 1972)

يعود التقارب بين السوسيولوجيا والماركسية في الستينيات إلى علماء اجتماع آخرين تناولوا من جديد مواضيع الطبقات والنزاعات الاجتماعية في الصناعة أو في الحياة الاجتماعية عامة. ولأن المجتمع لم يَعد تميزه النزاعات الطبقية خلال الثمانينات وتناقص اهتمام السوسيولوجيا بالماركسية وإن بقيت هذه النظرية مميزة في دراسة التغيرات الاجتماعية، خاصة تلك المرتبطة بالحركة النقابية (A. Accornero, 1992).

ثالثاً: السوسيولوجيا الماركسية الأنجلوساكسونية

يختلف تاريخ الماركسية في البلاد الأنجلوساكسونية عن البلدان الأخرى من جوانب عدة. فسواء تعلق الأمر بالمملكة المتحدة أو الولايات المتحدة الأمريكية، لم ترتبط الماركسية على غرار التجربة الفرنسية بالخط المحصور في حزب سياسي واحد، حزب شيوعي خاضع للاتحاد السوفيتي لم يؤد دوره في تعريف المقولات الماركسية الأولية. أدّت أهمية حزب العمال في إنجلترا، وضعف اليسار في الولايات المتحدة الأمريكية إلى تجنبهما لأرثوذكسية متزمتة تتماهى بالماركسية، مما أدى إلى تطور خاص للماركسية (أو الماركسيات) في هذين البلدين.

1 - السوسيولوجيا الماركسية في الولايات المتحدة الأمريكية

واجهت الأفكار من أصل ماركساوي بعض الصعوبات في اقتحام الوسط الجامعي في أمريكا بسبب وجود مراكز البحث السوسيولوجي

الجامعية الأولى في جامعات يُمَولها، بل وأنشأها أرباب الصناعة ورأسماليون آخرون، وخير مثال على ذلك جامعة شيكاغو التي أسسها جون روكفيلير (John.D. Rockeffeler) (1874-1937) وهي أيضا مهد مدرسة شيكاغو المؤثرة بقوة، كما لم يكن الجو أكثر ملائمة لصياغة سوسيولوجيا ماركساوية في الجامعات الحكومية. في هذه الظروف استحال على المفكرين غير الممثِّلين (anticonformiste) أو الراديكاليين التواجد الحقيقي في الوسط الجامعي الأمريكي الشمالي، فهادمي الإيقونات (iconoclaste) من أمثال عالمي الاقتصاد **تورستاين فيبلن** (Thorstein Weblen) (1857-1929) أو سكوت نيرينغ (Scott Nearing) (1883-1982) المنغمسين في التحليل النقدي سرعان ما هُمِشا بل وأُبعِدا من العالم الأكاديمي.

إذا كانت الجامعات محرَّمة كلية على الماركسيين، كذلك أظهر الحقل السياسي الصعوبة نفسها في وجه الأفكار من وحي ماركساوي، وساهمت ظروف العيش ومواقف السكان مثلها مثل مواقف الحكام في مقاومة ظاهرة مفاهيم الانشقاق (clivages) في المجتمع الرأسمالي رغم هجرة العديد من المناضلين الاشتراكيين الأوروبيين. والحالة هذه هيمنت على الحركة الثقافية منظمات إصلاحية مهتمة جدا بمؤسسات وممارسات النسق الرأسمالي، وإلى جانب هذه المقاومة الثقافية، يجب إضافة الفترات القمعية الشديدة التي ميّزت تاريخ الولايات المتحدة، إذ تكرر منذ القرن 18 سحق بعنف تلك الأحزاب والجماعات المتهمة بالإخلال بالنظام خاصة إبان وبعد الحرب العالمية الأولى وبعد الحرب الكبرى الثانية إلى غاية الخمسينات، وعليه ليس من الغرابة في شيء غياب تقاليد سوسيولوجية ماركسية على ضوء هذه الأحداث.

أ - إنجاز ورايت ميلز (1916-1962)

ومع كل مميِّزات الظرف الأمريكي، انطلقت سوسيولوجيا تنتقد المجتمع الأمريكي ومؤسساته، فمنذ فيبلن ومرورا بـروبرت (Robert) (1892-1970) وهيلن ليند (Helen Lynd) نكتشف خلال سنوات الأربعينات والخمسينات أعمال ورايت ميلز، وإن لم يتحدث عن انتسابه للماركسية،

فهو من أدخل إلى الجامعة والمجتمع ذاته معرفة غير أيديولوجية للماركسية، إذ يتميز عمله بنظرة ماركسوية للمجتمع قائمة على حاجات نسق إنتاج تراقبه «النخبة الحاكمة» حسب تعبيره.

يمتاز الحكم في أمريكا في نظر رايت ميلز بمزيج معقد من مصالح الجماعات المهنية المتغيرة حسب حاجات النسق الإنتاجي، بحيث تتأسس السلطة السياسية وتدافع عن نفسها بصفتها مجموعة بيروقراطية إدارية من الخبراء، وفي ذلك يقول «تحدُث تغيرات بنية السلطة عن طريق التعديلات في اتخاذ المواقف الناجمة عن القرارات السياسية والاقتصادية والعسكرية» (C. W. Mills, 1966) إذ تشكل نخبة السلطة جزءً من الطبقة الحاكمة موصوفة من ناحية المكونات المختلفة لتقسيماتها الداخلية. وبدون مرجعية للمفكرين الاجتماعيين المؤسسين، يصف ورايت ميلز النخب الاجتماعية على أنها ممثلة لعالَم اجتماعي مختلف، مستقل ومع ذلك يغذيه تجنيد في أوساط الطبقات المقصاة من السلطة، كما يعتبر هذه الطبقة المسيرة أو «الحاكمة» «**بمثابة دوائر عالية** » لها في تداخلاتها علاقات معقدة. للحديث عن تعقيد هذه العلاقات الاجتماعية في وسط النخبة في السلطة، يذكر رايت ميلز المفكر الشيوعي فيتاكر شامبرز (Wittaker Chambers) القائل عن ألجي هيس (Alger Hiss) وهو رجل دولة متألق استفاد من امتيازات وسط اجتماعي ثري اتهِم بالتجسس إبان الحملة التفتيشية وأن مسيرته مكنته من مد «عروق في الأرض الغابية للطبقة العليا الأمريكية» (C. W. Mills, 1996). إنها صورة توضح المقاربة التحليلية لورايت ميلز الذي يرى أنه لا يمكن فصل التماسك الطبقي عن الملامسات العائلية والاجتماعية المشكلة لنسيج متصل ووعي اجتماعي خصوصي.

تقدم سوسيولوجية ميلز وجهين مرتبطين: **وظيفية الأسلاك** و «المراتب» (ordres) التي يسميها أحيانا «دوائر»، **والوعي** المهيكل حسب مواقعهما النسبية. تنتج «المكانة الاجتماعية» من تحليل هذين المظهرين في المجتمعات الحديثة كعنصرين لظاهرة واحدة، وهو مصطلح بناه تورستين فيبلن في نهاية القرن 19، وأشاد به ماركس في تحليل «تأليه السلعة» (fétichisme de la

(marchandise في الحجم الأول من كتاب *Le capital* معتبرا أن المكانة الاجتماعية هي تلك القيمة التشريفية التي تُمنح لصف معين في السلّم الاجتماعي، بتعبير آخر يتعلق الأمر بالعطاء أو «الامتياز» الممنوح للأفراد من مختلف الفئات الاجتماعية.

خلال الخمسينات، وهي فترة بحث بالنسبة لميلز، تتحول السوسيولوجيا الأمريكية الشمالية بصفة خاصة نحو دراسة المكانة الاجتماعية على حساب مصطلح الطبقة الاجتماعية، المحجوب أحيانا بصفة كلية. تعيد مساهمة ورايت ميلز في النقاش تأسيس بصفة ما المفهوم الذي يؤكد على استعلاء المنفعة السوسيو اقتصادية على التشكيلات الأيديولوجية، والتي تمثل إحساسات المكانة الاجتماعية تصورات عنها. في أواخر الأربعينات، خصص رايت ميلز عمله الأول حول «الياقات البيضاء» (cols blancs) أولئك العمال غير اليدويين المستخدَمين في المكاتب والخدمات، إذ تستدعي الحاجات الاقتصادية مهنًا جديدة تنتج عنها سلوكات ومنظورات أخرى.

في ظرف سياسي عسير بالنسبة للتحاليل النقدية المُمَرْكِسة، يناقش ميلز مصطلحات مفتاحية تعيد النظر في أسس السوسيولوجيا، بحيث يعتبر كتاب *l'imagination sociologique* (1971) مرافعة دفاع لصالح مناهج تاريخية وفلسفية أكثر انفتاحا على دراسة الظواهر الاجتماعية، ليشيد بانتقاده الأرثوذكسيات في هذا الاختصاص العلمي- الوظيفية، المدرسة السلوكية، الانحراف الإمبريقي والوضعي، وغيرها- بالعودة إلى منهج يأخذ بعين الاعتبار الظروف التاريخية والخصوصيات النوعية لكل وضعية. ومن هنا على السوسيولوجيا أن تدقق أكثر في توجهاتها، ليس لإثراء تحاليلها فحسب، بل كذلك لتواصل فهمها للأحداث بصفة واسعة، فتسمح بذلك للجمهور بإدراك شكل من الوعي التاريخي. في طريقتها، تكون المثالية السياسية الضمنية يقينية، وذلك ما يميز سوسيولوجيا ميلز عن السوسيولوجيا المهيمنة التي عايشها ويقرِّبه من توجه سوسيولوجيا ماركسية ملتزمة.

ب – تأثير هيربرت ماركوز (1898-1979):

يفسر غياب سوسيولوجيا تتبنى الماركسية في الولايات المتحدة

الأمريكية قبل السبعينات بالذرائع المحيطة بسوسيولوجيا نقدية، إذ تأثرت الدراسات السوسيولوجية النقدية بظرف اجتماعي سياسي غير ملائم للأطروحات الماركسية تتمثل في القمع السياسي، وتوسع الرأسمالية الصناعية بعد الحرب، وارتفاع مستويات المعيشة مع ما ترتب على ذلك مباشرة من حجب للنزاعات الاجتماعية.

لكل هذه الأسباب، تعتبر كتابات هربرت ماركوز طلائعية في السوسيولوجيا الأمريكية الشمالية، أكثر من كونها تيارا أقرب ما يكون للماركسية. ساهم هربرت ماركوز، وهو فيلسوف ولاجئ ألماني، وعضو قديم في مدرسة فرانكفورت، وأستاذ في جامعات "براندايس"، وسان ديغو، وكولومبيا وهارفارد، في تطوير سوسيولوجيا نقدية وملتزمة بدراسات غطت أربعة حقول بحث وهي:

1 - إعادة دراسة الأسس الفلسفية للماركسية، بعرض فلسفة هيغل في علاقتها مع أصول العلوم الاجتماعية حيث يبين ماركوز أن السوسيولوجيا الفتية تتميز بالوضعية التي تكبلها في إطار تحليل لا تاريخي، حيث ظهرت منذ انطلاقتها كطرف مشارك في الهيكل الأيديولوجي للمجتمع البرجوازي لا ينقصها سوى العمق والمرونة الإبستمولوجية الخاصة بالفكر الهيغيلي. ويشتمل الربع الأخير من كتابه *Reason and Revolution* (1941) على نقد يصقل السوسيولوجيا باعتبرها اختصاصا جامعيا من مكونات الايدولوجيا الرأسمالية.

2 - تتمثل المساهمة الكبرى الثانية لماركوز في تجديد التحليل السوسيولوجي في كتاب حول التحليل النفسي عند فرويد مبيِّنا كيف تحوَّلت الحياة العاطفية الغربية بالتغيرات الاجتماعية الناجمة عن تطور نسق الإنتاج الرأسمالي. ينصهر الطابع التحرري الاجتماعي خاصة الجنسي منه في المجتمعات الغربية المتقدمة في أشكال قمعية جديدة، متسترة وراء حرية الاستهلاك وهذا مجمل البرهنة في كتاب *Eros et Civilisation* (1963) فواقع الأمر أن مجتمع الاستهلاك يتطلب خلفية جديدة تمجد اقتناء خيرات مادية وتسهل التبادلات العاطفية السطحية،

تبادلات تخلط بين اللذة الحسية والحب، فينتج عن هذا «التحرر القمعي» خدعة العلاقات الاجتماعية. تتم المحافظة على اللُبس المخادع بإعادة تأويل تحليلات سيغموند فرويد، حيث يفقد التحليل الفرويدي قدرته الجدلية في كتابات المدرسة السلوكية الجديدة، إذ أصبح نزعة وضعية (positivisme) ابتدائية وتعزيز إضافي للأيدولوجيا الرأسمالية.

3 - ومرد سمعة ماركوز إلى تحاليله في كتابه *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée* (1968) حيث يصف خنق الفكر النقدي عن طريق مسار«فك التسامي القمعي» (désublimation répressive) عندما يطور المجتمع الرأسمالي قدرة امتصاص المعارضات بتشجيع التسويق والإشهار، فلم تعد هذه الممارسات نفقات غير منتجة، ولكنها ميزة أساسية لنمط الإنتاج الرأسمالي. ومع ذلك يبتعد ماركوز عن الماركسية بالتأكيد على تحول الطبقة العمالية في هذه الممارسات مما أفقدها قوتها المطالبة للوقوف في وجه التنظيم الرأسمالي.

4 - في أعماله اللاحقة مثل كتاب *Négations. Essai de théorie critique* (1969) وكتاب*Vers la libération* (1969) يحاول ماركوز رسم حدود فضاءات الثورة والهدم في مجتمع «مندمج» أكثر، إذ بخدعة الأجور العالية نسبيا، لم يعد العمال يمثلون قوة تغيير إلى غاية أزمة سوسيو اقتصادية جديدة. وفي انتظار هذا الظرف، توجد المعارضة الديناميكية، حسب ماركوز، في أحياء الأقليات العرقية والأوساط الطلابية وعند بعض المتميزين في الطبقات الوسطى.

يرجع تأثير ماركوز إلى برهنته على إسهام الماركسية في تفسير الظواهر الأكثر تعقيدا ليضيف إليها البعد الفلسفي للخطاب السوسيولوجي الأميركي الذي سيعيد بعث دراسات جيل جديد من علماء الاجتماع، وبالنتيجة اقتحمت الماركسية بصفة دائمة الجامعات الأمريكية الشمالية، وهو حدث يجب الإشارة إليه على أنه سابقة تاريخية في كل اختصاصات العلوم الإنسانية، بدليل أن العديد من الباحثين الذين نهلوا من الماركسية يشغلون وظائف جامعية. وفي وقت لم تعد الماركسية تمثل قطب جذب عند

الجامعيين الفرنسيين، بالمفارقة تعرف ازدهارا في الولايات المتحدة الأمريكية وتطور يساهم بصفة أكيدة منذ سنوات الثمانينات في المناظرات حول ما يوصف بعبارة «اللائق سياسيا»[6] كما سيؤجج حضور مدرسين ماركسيين النقاشات السياسية في الحرم الجامعي، كما سيشجع اليمين الرجعي المناهض بالضرورة لهذا المسار ألتسييسي ضجة إعلامية حول هذه الحوارات.

ج - وليام دومهوف (*G. W. Domhoff*)

يعتبر وليام دومهوف في الولايات المتحدة الأمريكية بلا شك أحد أهم علماء الاجتماع «الرادكليين» ينطلق مثلما فعل شارل ورايت ميلز من تحليل السلطة متسائلا على أي أسس وحسب أي تمييز تتأسس السلطة والامتيازات في وسط السكان الأمريكيين الشماليين؟ مقتفيا أثار ميلز بتركيزه على مدارك المكانة الاجتماعية، بحيث تُظهِر مميزات الطبقات الاجتماعية الموسومة بـ «العليا» (لغة، استهلاك) في نظره، كيف تبقى السلطة والامتيازات حكرا على نخب أقلية. لكن رغم احترازه من كل قرابة واضحة مع الماركسية فإن أعماله تندرج في منظور ماركساوي.

ففي كتابه الأول *Who Rules America?* (1967) يصف دومهوف بالتفصيل المجموعات والمنظمات التي تشكل طبقة «حاكمة» و«سائدة» في ذات الوقت، وتحيل استنتاجاته إلى تحاليل بول سويزي (Paul Sweezy)، مؤسس المجلة الماركسية *Monthly Review* وشارل ورايت ميلز بحيث يربط بين سوسيولوجيا جامعية ذات توجه نقدي والماركسية. في كل أعماله، خاصة كتاب *The Higher Circles: The Governing Class in America* (1970) وفي *The Powers That Be: Process of Ruling Class Domination in America* (1978) يرسم دومهوف لوحة عن بنية السلطة والهيمنة الطبقية الموجودتين في الولايات المتحدة الأمريكية.

---

(6) تشير هذه العبارة إلى الألفاظ التي أصبحت مقبولة لدى المفكرين والنخب للدلالة على النساء والأقليات العرقية وكل شخص يعتبر عرضة للأحكام المسبقة أو التمييز العنصري. ترجع النقاشات التي أثارتها عبارة «اللائق سياسيا» والتي تعتبر غلوا إلى غاية سنوات الثمانينات.

يستوحي أعضاء مجلة *Insurgent Sociologist*، ذات الوظيفة النقدية المحتواة في العنوان من دومهوف، كما توجد أمثلة أخرى مهمة مثل أعمال مارفين هاريس (Marvin Harris) ومارتين سالينس (Martin Sahlins) الأنثروبولوجية أو أعمال الناقد الأدبي فريدريك جامسون (Fréderic Jameson) (راجع بالخصوص *Marxism and Form*، 1971) أو أيضا في المجلتين *Radical Economist* و*Radical History Review* إلا أنّ التيار يبقى ضعيفا، إذ قليلا ما نجد مفكرين يلجأون للماركسية في العلوم الإنسانية في الوسط الجامعي، فأغلبيتهم تتميز بغياب الالتزام السياسي، أحد مميزات «الماركسية التحليلية» (انظر أدناه).

2 - السوسيولوجيا الماركساوية في بريطانيا

يوجد في الحقبة ذاتها في بريطانيا تقليد ماركساوي في السوسيولوجيا متباين مع الوضعية الأمريكية الشمالية، ويفسر هذا الاختلاف بسهولة كبيرة من خلال الدور الذي لعبه الحزب العمالي طيلة القرن العشرين المتمم باستمرارية حركة نقابية والمرتبط بثقافة عمالية يتبناها العمال والمناضلون. دار الناقش حول الماركسية في الوسط الفكري والجامعي وفي المنظمات النقابية والسياسية فعبَّرت التيارات الماركسية عن نفسها في العلوم الاجتماعية يشجعها في ذلك ظهور «جامعات الأَجُر الأحمر» بعد الحرب العالمية الثانية المخصصة لطلبة (ومدرسين) الأوساط الشعبية.

يتميز التحليل الاجتماعي من وحي ماركساوي في بريطانيا بالنقاشات النظرية التي ولّدها، متصلة في الغالب مع مناقشة المعطيات الإمبريقية إذ كانت أعمال المؤرخين الماركسيين دائما مميزة وأساسية بالنسبة للدراسات السوسيولوجية، نذكر منها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر أعمال موريس دوب (Maurice Dobb) (1900- 1976) وإريك هوبسباون (Eric Hobsbawn) (المولود سنة 1917) وإريك وليامز (Eric Williams) (1911-1983) وإدوارد طومبسون (Edward Thompson) (1920-1993) وبيري آندرسون (Perry Anderson). إن انتماء (أو اقتراب) كثير من هؤلاء

المؤرخين إلى الحزب الشيوعي الانجليزي مهم، ولكن الأهم هو تطور النزعة النقابية، والمجتمع الذي كان من الضروري تفسيره على المستوى الإمبريقي للمناضلين.

أ - توم بوتمور (*Tom Bottomore*) والطبقات الاجتماعية

أثّر هذا التوجه العملي في السوسيولوجيا الماركساوية البريطانية إذ شغل توم بوتومور (المولود سنة 1920) منصب أستاذ في London School of Economics ورئيس دائرة السوسيولوجيا في جامعة سيمون فريزر بمدينة فانكوفر (كولومبيا البريطانية)، وأمين الجمعية الدولية للسوسيولوجيا، ثم محررا في مجلة Current sociology وكذلك European Journal of Sociology. لقد خصص توم بوتومور مسيرته لدراسة الطبقات الاجتماعية والنخب من وجهة نظر ماركسية دون المخاطرة بمسيرته المهنية، فمن السهل تصور عواقب مثل هذا الأمر في الولايات المتحدة.

يشرِّح بوتومور بحدة كبيرة مصطلحي الطبقة والنخبة بمرجعية إلى ماركس، فبالنسبة لمسألة المكانة الاجتماعية بقول: «يؤثر التنضيد عن طريق المنزلة (prestige) على الطبقات الاجتماعية بطريقتين: أولها بوضع بين الطبقتين الأساسيتين سلسلة من المجموعات الاجتماعية التي تشكل جسرا بين الوضعيات القصوى للبنية الطبقية، والثانية باقتراح تصور مختلف تماما عن التراتبية الاجتماعية حيث تظهر بمثابة سلّم وضعيات مكانة متباينة بقدر ما.[...] كان لهذا المنظور حول التراتبية الاجتماعية، بصفتها تعاقب مراتب اعتبار، تأثيرا كبيرا على الفكر الاجتماعي دون فروق نوعية بينها، وكَبَح انتشاره (التصور) تنامي وعي طبقي» (Bottomore, 1973, 26). يعلق بوتومور جيدا على تطور المصطلحات السوسيولوجية مساهما بذلك في ترقية تقليد تحليل ماركسي خال من التشدد الأيديولوجي فيما وراء بحر المانش. وليس من الغرابة أن ينشر كتاب بعنوان *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (1956) بمعية ماكسيميليان روبال (Maximilien Rubel) «المختص في الماركسية» والمعارض للستالينية (1906-1996).

ب - جون راكس (*John Rex*) ومسألة العنصرية

يوجد هذا التقليد الماركساوي في السوسيولوجيا الإنجليزية أيضا في مجالات دراسية متنوعة مثل دراسات المجموعات العرقية والعنصرية، ويعتبر عالم الاجتماع جون اكس (المولود سنة 1925) من أبرز الوجوه في هذا الصدد، حيث شكلت أبحاثه حول العنصرية مدرسة.

بتشدده في نقده لميل عديد الأبحاث الإثنولوجية إلى إقصاء مفاهيم السلطة والطبقة الاجتماعية، يندد جون راكس بالتخصص في مادة السوسيولوجيا الأكاديمية التي يحدق بها خطر تجاهل ما هو جوهري، ألا وهو الدور الأساسي للاقتصاد في خلق علاقات بين الإثنيات و«الأعراق» (لفظ يرفضه لافتقاره للشرعية العلمية ولكن يستعمله حتى يفهمه جمهور اعتاد على استعماله) وفي هذا السياق يقول جون راكس: «هناك غياب مرجعية للاقتصاد، أو ما يسميه الماركسيون «نمط الإنتاج» كما تعتبر المسارات السياسية غالبة تاريخيا ونظريا على المسارات الاقتصادية» (John Rex, 1987, 344) وهذا خطأ مَرَده التجربة الاستعمارية التي شجعت العنف والأحكام القَبْلية الثقافية في تطور العلاقات بين الإثنيات والثقافات، ليقترح مقابل ذلك استبدال مفهوم «العلاقات بين الأعراق» (race relations) بمفهوم «وضعية العلاقات البيعِرقية» (race relations situation) المتميز بالعناصر الثلاثة الآتية:

1 - وضعية تنافس قصوى، ونزاع، واستغلال أو قمع، لا تشبه الظروف العادية لسوق العمل،

2 - التنافس والنزاعات والاستغلال أو القمع في العلاقة بين المجموعات عوض أن يكون ذلك بين الأفراد، مما يؤدي إلى استحالة، بالنسبة لفرد في وضعية مرؤوسة الارتقاء إلى مجموعة أخرى،

3 - تبرير الوضعية من طرف الجماعة المهيمنة بعبارات نظرية حتمية، غالبا بتناغم توليدي أو بيولوجي (John Rex, 1983, 183).

رغم محدودية هذا المنهج، يؤكد جون راكس على أن العلاقات بين

الأعراق تمتاز دائما بالتفاوت تقريبا، ونظام قمعي يعتمد على عناصر يمزج بين الطبقة والعرق.

وإذا كان جون راكس قد نجح في الهيمنة على دراسة المسألة العرقية في بريطانيا انطلاقا من مقدمات القياس الماركساوية، فإن رالف ميليباند (Ralph Miliband) يعتبر المختص في مسألة الدولة.

شغل هذا الأخير منصب أستاذ بمدرسة الاقتصاد اللندنية وبجامعة ليدز ومحررا في المجلة الماركسية الشهيرة *Socialist Register* وشجَّع مقاربة أكثر تباين للتصور الماركسي للدولة في العديد من المقالات والمؤلفات، حيث يقول في هذه المسألة: «إن الظرف الرأسمالي للتفاوت المعمم الذي تسير فيه الدولة هو الذي يحدد بصفة أساسية سياساتها وأفعالها» (R. Miliband, 1973, 237).

ج - التركيب النظري عند انطوني جيدانز

تميزت سنوات الثمانينات في بريطانيا بـ"التاتشيرِية" (thatchérisme) إلا أن ذلك لم يقلل من تأثير السوسيولوجيا الماركساوية في بريطانيا، بل يمكن القول أنها واصلت في الانتشار بدليل الاعتبار الكبير الذي حققته أعمال انتوني جيدنز (المولود سنة 1938).

بدأ جيدنز بحثه حول أعمال دوركايم ناقدا سوسيولوجيته في محتواها السياسي الضمني، وكذلك غياب تنظير حول مسألة السلطة مما يستدعي مناقشة ونقد أسس السوسيولوجيا المستوحاة دائما من كتابات دوركايم، فمصطلح البنية مثلا يميل إلى حجب ما هو قبلي وبالتالي تغليط التحليل السوسيولوجي، إنه مفهوم عام جدا وعليه يجب تمييز ما يلي:

1 - «المبادئ البنائية» (أو المبادئ التنظيمية للكليات الاجتماعية)،

2 - «البنيات» بمثابة أنساق من القواعد،

3 - «المميزات البنائية» (structural properties) أي المميزات المؤسساتية لأنساق اجتماعية عبر الزمان والمكان.

لتوضيح المثال الذي يستعمله، يعود جيدنز إلى تحليل ماركس حول مسار تثمين رأس المال الحامل لعلاقات الإنتاج والعلاقات الاجتماعية في مجتمع رأسمالي (A. Giddens, 1987 b) ليبين إلى أي حد تعتبر سوسيولوجيا دوركايم غير ملائمة للإحاطة بسير المجتمع الذي لم يتغير في جوهره منذ الحقبة التي عاشها ماركس أو دوركايم، ويقول في نص آخر أن مفهوم «المجتمع ما بعد الصناعي» غير مؤكد على ضوء الوقائع[7].

كما ينتقد جيدنز سوسيولوجية دوركايم أيضا على مستوى المنهج بإدراج مصطلح «التناقض» مبرهنا أن «المبادئ البنائية» تسير بالتبادلية، ولكنها قد تتناقض فيما بينها» فالمجتمعات الصناعية تنتج بامتياز مثل هذه التناقضات إلى درجة أنها تتعدد وتشتد موازاة مع تطورها. وهنا يجتهد جيدنز على جعل هذا المصطلح القاعدي قابلا للتطبيق المنهجي بتمييز نوعين من التناقضات: **تناقضات ابتدائية** «تساهم في تكوين الكليات الاجتماعية» **وتناقضات ثانوية** «التابعة أو المتولِدة عن التناقضات الابتدائية» (A. Giddens, 1987 b). وحاصل القول أن جيدنز يثمِّن المنهج الجدلي للتناقضات الداخلية لتقريب وحدة المتناقضات من النفي عند الفيلسوف هيغل، وهي أفكار أعاد ماركس استعمالها في التعبير عن المادية التاريخية (انظر الفصل 2).

تكمن أهمية أعمال جيدنز في تفكيره وفي مناقشته حول التقاليد السوسيولوجية باستعمال المصطلحات الماركسوية، فلا تمتنع طريقته من التقارب أو التكنه بماركس، والتي تقترب من طريقة دومهوف في الولايات المتحدة الأمريكية وبيار بورديو في فرنسا. ومهما يكن فنصوصه خالية من الأرثوذكسية الماركسية الملاحظة في كتابات بوتمور أو ميليباند. صحيح أن غيدانس يخاطب الجامعيين، نخبة مفكرة وليسوا مناضلين سياسيين، والشيء الذي يمكن اعتباره ضعفا بالنسبة لبعد تحاليله، ومع ذلك تبقى الملاحظة قائمة تعترف بوجود تقليد سوسيولوجي ماركسوي في بريطانيا دون الاعوجاج الملاحظ في الولايات المتحدة الأمريكية أو في فرنسا لأسباب مختلفة جدا.

---

(7) «The perils of punditry: Gorz and the end of working class» in Giddens p. 275-296.

3 - «الماركسية التحليلية»: اتجاه معاكس

تطور الفكر الماركسي بطريقة بليغة في البلدان الأنجلوساكسونية خاصة في العقود الأخيرة وخارج الحقل المتميز للسوسيولوجيا حيث ظهر في سنوات الستينات «يسار جديد» في أمريكا الشمالية وبريطانيا. فكتابات ماركس «الشاب» (*Manuscrits de 1844*، و*L'Idéologie allemande*) وتأثير «الفلسفة الوجودية» لما بعد الحرب، والتوترات السياسية الناجمة عن تصفية الاستعمار والتقلبات السوسيوثقافية في البلدان الرأسمالية، كل ذلك طبع جيلا جديدا من المفكرين الماركسيين ومناضلي اليسار في الغرب.

زاد التجديد الماركسي من الاهتمام بكتابات لويس آلتوسير وأنطونيو غرامشي ومدرسة فرانكفورت (أدورنو (T Adorno)، اوركايمير (Horkheimer)، ماركوز...) بداية السبعينات. وفي نهاية العشرية ذاتها، اصطحبت مراجعة النظر في الطروحات الماركسية بِرَدة فعل محافظة حتى في صفوف الماركسيين. فبعد البنيوية المُمَركِسة المستوحاة من كتابات ميشال فوكو (M. Foucault) اتجه الاهتمام إلى السلوكات السياسية والخطاب السياسي فأصبحت بنيته موضوع تحليل أولي، وانتشرت موضا فكرية في الاتجاه الذي تخذه السياسي، فاصطحب الانزواء على الذات نقد الأنساق النظرية التي كانت تعتبر ثورية حتى ذلك الحين، وبالتالي ظهور مناهضة النسق تحمل سوابق كلمة دالة: ما بعد الماركسية، ما بعد البنيوية، ما بعد الحداثة.

من المفكرين الذين لا زالوا ينتمون للماركسية، من تحدث عن اتجاه جديد يتمثل في الماركسية التحليلية، فلم يبق الحديث عن مقاربة «شمولية» بتعبير جان بول سارتر. أعاد الماركسيون التحليليون النظر في المقولات الماركسية الأساسية: صراع الطبقات وتراجع معدل الفائدة، نظرية فائض القيمة، وحتى المادية التاريخية، فاختاروا مرجعيا علماء الاقتصاد الكلاسكيين الجدد (مارشال Marshall، فون هايك Von Hayek) إرساء تحليلهم على فرضيات سلوك فاعلين فرديين عوض إرسائها على علاقات الإنتاج أو العلاقات بين الطبقات الاجتماعية. كما تعتبر منهجيتهم تطبيقا

لتقنيات القياس الاقتصادي (économétrie) ومبادئ المنطق الفلسفي، ومعناه تطبيق الرياضيات على دراسة الاقتصاد، وهو إجراء يميل إلى حبس التحليل في منطق متصلب ودون منظور كبير، وأهم وجوه هذا التيار إريك أولان ورايت (Erik Olin Wright) وجون رومير (John Roemer)، وجون الستير (Jon Elster)، وج.أ. كوين (G. A. Cohen).

غالباً ما تتعرض الماركسية التحليلية للنقد لكونها لا تأخذ بعين الاعتبار الجماعات كوسيلة لدراسة الاستغلال والهيمنة الاقتصادية في المجتمعات الرأسمالية، وعليه هل يجب وصف الماركسية التحليلية بالماركسية؟ مهما يكن، يظهر تطبيقها في البحث السوسيولوجي متدن للغاية.

خـاتمـــة

من خلال هذا الفصل، يظهر انقسام علماء السوسيولوجيا الماركسيين على أنفسهم رغم كثرتهم، وأن ما اقتبسوه من الماركسية ليس متجانسا، ولهذا لا نستطيع الحديث عن سوسيولوجيا ماركسية بصيغة المفرد. ومع ذلك فهي تشترك في ميزة واحدة باعتبارها مجموعة من الانتقادات الموجهة للرأسمالية وللهيمنة بصفة عامة. وفي الوقت ذاته، لا يمكن للماركسية المطالبة باحتكار النقد الاجتماعي الذي وجد قبل ماركس، فهو نفسه لا يدّعي أنه استنفد حقول النقد، وفي ذلك صعوبة إضافية تفسر جيدا كم هو من العبث البحث على إقامة حدود متصلبة بين التيارات النظرية في اختصاص علمي.

على هذا الأساس لن يكون البحث عن آثار طروحات ماركس في السوسيولوجيات الماركسية كما تم تقديمها أعلاه فحسب، بل فيما وراء ذلك. ولعله من الممكن القول أنه ليس ثمة عالِم اجتماع لم يهتم يوما بتميزه، أو تبني طروحات ماركس (كذلك نقدها بغرض تجاوزها). وهذا يصح على دوركايم، وماكس فيبر اللذي كتب Ethique *protestante et l'esprit du capitalisme* خصيصا لتفنيد النزعة الاقتصادية (économisme) عند ماركس، كما يصح أيضا بالنسبة لعلماء الاجتماع المحدثين أمثال بولانزاس، الذي

يظهر ابتعاده عن أطروحات ماركس، أو بالنسبة لعلماء اجتماع مدرسة فرانكفورت الذين أرادوا تعميقها. وحديثا، اقتبس ألان توران مصطلحاته عن ماركس لتفريغها من محتواها الماركسوي، وأسس ريمون بودون (R. Boudon) نظرية من جملة ما تهدف إليه تكذيب النماذج النظرية الماركسوية. كما أخذ بيار بورديو الكثير عن ماركس مع رغبة في التميز عنه: لكن النقاد الأساسيين يرون أنه احتفظ بالجوهر وراء تلبيس اصطلاحي ذكي.

لكل هذه الأسباب، فإن الاحتجاب النسبي للسوسيولوجيات الماركسية في سنوات التسعين ما هو إلا أثر تأرجح على سلُّم تاريخ السوسيولوجيا لكون النماذج النظرية الماركسوية متغلغلة في نظريات الاجتماع.

بيبلوغرافيا

ACCORNERO Anis: *La parabola del sibdicato. Ascesa e declino*, il Mulino, Bologna, 1992, 339 p.

ALTHUSSER Louis: *Eléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974, 128 p.

ALTHUSSER Louis: *Postions*, Paris, Ed. Sociales, 1975 «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat» et «Soutenance d'Amiens».

ALTHUSSER Louis: *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, 264 p. (rééd. PUF, coll. «Quadrige».

ALTHUSSER Louis: *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973, 102 p.

ALTHUSSER Louis, BALIBAR Etienne: *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 2 tomes,1973, 188 p. et 232 p.

BALADONI Nicolas: *Marxismo come storicismo*, Feltrinelli, Milano, 1962, 261 p.

BALIBAR Etienne: *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, Maspero, 1974.

BERLINGUER Giovanni, DELLA Seta piero: *Borgate di Roma*, Editori Riuniti, Roma, 2ndra ed. 1976, 358 p.

BLANCHOT Maurice: *La communauté inavouable*, Paris, Ed. De Minuit, 1983.

BLANCHOT Maurice: *L'amitié*, réédition Fourbis, 1996, Paris, Gallimard, 1971, 38 p.

BLANCHOT Maurice: *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959.

BLEITRACH Danièle et CHENU Alain: *L'usine et la vie. Luttes régionales: Marseille et Fos*, Paris, Maspero, 1979, 224 p.

BOURDIEU Pierre: *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, 244 p.

BOURDIEU Pierre et PASSERON Claude: *La reproduction. Eléments pour une théorie de l'enseignement*, Paris, Ed. de Minuit, 1970, 284 p.

BUGI-GLUCKSMANN Christine: *La gauche, le pouvoir, le socialisme. Hommage à Nicos Poulentzas*, Paris, PUF, 1983.

BOTTOMORE Tom B.: *Classes in modern society*, Londres, George, Allen & Unwin, 1973.

BOTTOMORE Tom B.: *Elites and Society*, Harmondsworth, Pengin Books, 1971, 160 p.

MANUEL Castells: *La question urbaine*, Paris, Maspero, 1972, 466 p.

MANUEL Castells: *Luttes urbaines et pouvoir politique*, Paris, Maspero, 1973

CERM (Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes): *Urbanisme monopoliste, urbanisme démocratique*, Paris, *Les Cahiers du CERM*, 1974.

CERRONI Umberto: *Metodologia e scienza sociale*, Mielella, 1968, 236 p.

CHATELET François: *Questions, objections*, Paris, Denoël/Gonthier, 1979.

COHEN G.A.: *Karl Marx's Theory of History*, Londres, Oxford University Press, 1978.

DELLA VOLPE Galvano: *Logica come scienza storica*, Editori Riuniti, Roma, 1969, 329 p. (1950).

DERRIDA Jacques: *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, 284 p.

DOMHOFF G. William: *The Higher circles: The Governing Class in America*, New York, Vintage, 1971, 367 p.

DOMHOFF G. William: *The Powers That Be: Processes of Ruling Class Domination in America*, New York, Vintage, 1979, 207 p.

DOMHOFF G. William: *Who rules America?* Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1967, 184 p.

DURAND Jean-Pierre: *La sociologie de Marx*, Paris, La découverte, coll. «Reperes», 1995, 128 p.
FUSTER Jon: *Making sens of Marx*, Cambridge, Univrsity Press, 1985.
FERRAROTI Franco: *La sociologia. Storia, concetti, methodi*, Eri Edizioni Rai, Torino, 1961, 369 p.
FERRAROTI Franco: *Una sociologia alternativa. Dalla sociologia come tecnica del conformismo alla sociologia critica*, De Donato, Bari, 1972, 316 p.
GIDDENS Anthony: *Durkheim on politics and the state*, Stanford, Stanford University Press, 1986, 250 p.
GIDDENS Anthony: *Social Theory and Modern Sociology*, Stanford, Stanford University Press, 1987, 310 p.
GIDDENS Anthony: *La constitution de la société. Eléments de la théorie de la structure*, Paris, PUF, 1987 b, 408 p. (1984).
GIDDENS Anthony: *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1995, 192 p.
GIDDENS Anthony et Turner Jonathan H.: *Social Theory Today*, Stanford, Stanford University Press, 1987, 428 p.
GRAMSCI Antonio: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Editori Riuniti, Roma, 1971 a, 358 p.
GRAMSCI Antonio: *Note sul Machiavelli sulla politica e sullo Stato moderno*, Editori Riuniti, Roma, 1971 b, 475 p.
LABICA GEORGES, BENSUSSAN Gérard: *Dictionnaire critique du Marxisme*, Paris, PUF, 19, 1420 p. (1982)
LABRIOLA Antonio: *Saggi sul materialismo storico*, Editori Riuniti, Roma, 1968, 463 p.
LEBOWITZ Michael A.: «Is "Analytical Marxism?», *Science & Society*, volume 2, numéro 2, été, 1988, p. 191-214.
LEFBVRE Henri: *Sociologie de Marx*, Paris, PUF, 1966, 176 p.
LEFBVRE Henri: *Du rural à l'urbain*, Paris, Anthropos, 1970
LEFBVRE Henri: *La pensée marxiste et la ville*, Paris, Casterman, 1972.
LEFBVRE Henri: *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974.
LEFBVRE Henri: *La révolution urbaine*, Paris, Gallimard, 1970.
LEVINAS Emmanuel: *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Kluwer Academic Publisher, 1974.
LEVINAS Emmanuel: *De dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.
LEVINAS Emmanuel: *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.
LOJKINE Jean: *La politique urbaine dans la région lyonnaise*, Paris, Mouton, 1974.
LOJKINE Jean: *La politique urbaine dans la région parisienne*, Paris, Mouton, 1973.
LOJKINE Jean: *Le marxisme, l'Etat et la question urbaine*, Paris, PUF, 1986
LOMBARDI Satriani, LUIGI Maria: *Antropologia culturale e analisi della cultura....*-Firenzi, Guaraldi, 1977, 199 p.
LYOTARD Jean-François: *Le différend*, Paris, Ed. de Minuit, 1983.
MARCUSE Herbert: *Vers la libération. Au-delà de l'homme unidimensionnel*, Paris, Ed. de Minuit, 1969, 128 p. (1969).
MARCUSE Herbert: *Eros et civilisation. Contribution à Freud*, Paris, Ed. de Minuit, 1963
MARCUSE Herbert: *La fin de l'utopie*, Paris, Le Seuil, 1968, 141 p.
MARCUSE Herbert: *Negations: Essays in critical theory*, Boston, Beacon Press, 1968, 241 p.

MARCUSE Herbert: *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société in-dustrielle avancée*, Paris, Ed. de Minuit. (1964).
MARCUSE Herbert: *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Paris, Ed. de Minuit, 1968 (1960).
MASCOLO Dionys: *Le communisme. Révolution et communication ou la dialectique des besoins*,
MILIBAND Ralph: *The State in Capitalist Society: The Analysis of the Western sys-tem of Power*,
MILLS C Wright: *L'Elite du pouvoir*, Paris, Maspero, 1966 (1956).
MILLS C Wright: *L'imagination sociologique*, Paris, Maspero, 1971, 238 p. (1959).
MILLS C Wright: *Les cols blancs. Essai sur les classes moyennes américaines*, Paris, Les Points, 1970, 416 p. (1951).
MOTTURA Giovanni, PUGLIESE Enrico: *Agricoltura, mezzogiorno e mercato del-la*, il Mulino, Bologna, 1975, 327 p.
NANCY Jean-Luc: *La communauté désœuvrée*, Paris, Bourgois, 1986.
NAVILLE Pierre: *Vers l'automatisme social*, Paris,Gallimard, 1963, 264 p.
NISBET Robert A: *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984, 416 p. (1966).
PACI Massimo: *Mercato del lavoro e classi sociali in Italia*, il Mulino, Bologna, 1975, 353 p.
PANZIERI Rainiero: «Plusvalore e pianificazione. Appunti di lettura del Capitale» *Quaderni Rossi*, n 4, 1964, pp. 257-288.
PIZZORNO Alessandro, REYNERI Emilio, REGINI Marino, REGALIA I. *Lotte operatore e mercato: il ciclo di lotte 1968-1972 in Italia*, il Mulino, Bologna, 1978, 304 p.
POULANTZAS Nicos: *Fascisme et dictature*, Paris, Maspero, 1970.
POULANTZAS Nicos (Dir.): *La crise de l'Etat*, Paris, PUF, 1976
POULANTZAS Nicos: *La crise des dictatures: Portugal, Grèce, Espagne*, P Maspero, 1975.
POULANTZAS Nicos: *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Le S Paris, 1974, 368 p.
POULANTZAS Nicos: *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, Paris, PUF, 1978, 300 p
POULANTZAS Nicos: *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 2 t 1968 et 1971, 200 p.
POULANTZAS Nicos: *Repères*, Paris, Maspero, 1981.
REX John: *Races Relations in sociological theory*, Londres, Routledge & Kegan 1983
REX John: *«Ethnicity and Race»*, in WORSLEY Peter: *The new introducti[...]ogy*, Londres, Penguin Books, 1987, 559 p.
ROEMER John: *A general Theory of Exploitation and Class*, Cambridge, Mas[...]vard University press, 1982.
REISER Vittorio: I *«Quaderni Rossi»*, in *Rendiconti*, n 10, 1965, pp. 270-288.
SEVE Lucien: *Marxisme et théorie de la personnalité*, Ed.Sociales, 1969.
TRENTIN Bruno: *Da sfruttati a produttori. Lotte operaie e sviluppo capitalis[...] miracolo economico alla crisi*, De Donato, Bari, 1977, 354 p.
VACCA Giuseppe (a cura di): *Politica e teoria del marxismo italiano, 1959— [...] Donato, Bari, 1972, 492 p.*
VERRET Michel: *L'ouvrier français. L'espace ouvrier*, t. I, Paris, Arman[...] 1979.
WRIGHT Erik Olin: *Classes*, Londres, Verso, 1985.

يقدم القسم الأول من هذا الفصل أطروحات الفردانية المنهجية تتبعها الانتقادات التي وجِهت لها، ويسمح التغيير الطفيف الذي طرأ على أعمال ريمون بودون نحو اعتبار المعنى الذي يعطيه الفاعل لتصرفاته بطرح بعض التساؤلات، بينما يركز القسم الثاني على البديهيات التفسيرية للواقع الاجتماعي كما وضعها مؤسسو التعاقدية، وهو تيار نظري ظهر حديثا في فرنسا. ويلي عرض الانتقادات الموجهة له تساؤلا مقتبسا عن توماس كون (K. S. Kuhn) حول الظرف الذي تفتقت عنه النماذج النظرية الجديدة.

أولاً: الفردانية المنهجية

استعمل ريمون بودون المولود سنة 1934 المناهج الكمية في أعماله الأولى بالولايات المتحدة الأمريكية (حيث عمل مع بول لازارسفيلد (Paul Lazarsfeld) ليتوجه بعد ذلك إلى دراسة النماذج الصورية (خاصة نظرية الألعاب (Théorie des jeux) بينما يتساءل في كتاباته الأخيرة عن مبررات الفعل وخاصة **المبررات الحسنة**.

تعتمد الفردانية المنهجية على أربع تيارات أساسية وهي:

- النفعية في الاقتصاد الكلاسيكي،
- سوسيولوجيا الفعل والتفاعلية لتالكط بارسنز المتأثر أيضا بالاقتصاد الكلاسيكي،
- مواقف عالمي إبيستمولوجيا العلوم الاجتماعية فريدريش فون هايك وكارل بوبر (Karl Popper) اللذين اعتبرا الظاهرة الاجتماعية نتيجة الأفعال الفردية.
- نظرية الأفعال غير المنطقية (فيلفريدو باريتو) ونظرية الآثار المنحرفة.

يرى ريمون بودون أن «مبدأ "الفردانية المنهجية" يؤكد على أنه من الضروري، بغية تفسير ظاهرة اجتماعية ما- في مجال الديموغرافيا، والعلوم السياسية، والسوسيولوجيا أو أي علم اجتماعي آخَر خاص- إعادة بناء الحوافز التي حركت الأفراد المعنيين بالظاهرة الاجتماعية المدروسة، ومقاربتها باعتبارها نتيجة لتجميع سلوكاتهم الفردية الفرعية التي أملتها عليهم

الفصل السابع

من الفردانية المنهجية إلى التعاقدية

جان بيار دوران وكين دولاني[1]

سيكون الحديث عن الفردانية المنهجية والتعاقدية في فصل واحد نظرا لتقاربهما الكبير، فالتياران يرفضان أجزاء كبيرة من السوسيولوجيا كما قامت في القرن الماضي، وتفسير التصرفات الفردية بالبنى الاجتماعية وبالأنساق الاجتماعية، وبكلمة واحدة من خلال الظواهر الاجتماعية. ومن الشائع أن ريمون بودون يعيد تأويل فكر أو النتائج النظرية لكل من دوركايم، وماركس، وفيبر أو بارسنز في برهنته على نظريته الخاصة.

والواقع أن الفردانية المنهجية والتعاقدية تقترحان نماذج نظرية بديلة لما تستعمله السوسيولوجيا عامة في تفسير السلوكات الفردية، والخيارات، وكذلك الظواهر الاجتماعية نفسها. تنهل هذه النماذج النظرية بصفة واسعة من الاقتصاد الكلاسيكي الجديد لتؤسس على شكل مُعتقَدٍ يُقدّس حرية الفعل التي لدى الفرد القادر على القيام بالخيار الأمثل لتعظيم منفعته. أن يؤدي تجميع هذه الاختيارات إلى آثار منحرفة كما هو الحال عند ريمون بودون، أو أن يكون أساس الاتفاقات عند أصحاب النزعة التعاقدية فذلك لا يغير من الأمر شيئا لأن الفرد الحر هو قلب النسق النظري.

(1) باحث في المخبر البيتخصصي في السوسيولوجيا الاقتصادية(Lise)، CNAM-CNRS، حرر كين دولاني الجزء الخاص بالتعاقدية

هذه الحوافز، وهو اقتراح صالح مهما تعددت أشكال الظاهرة المراد تفسيرها، سواء تعلق الأمر بتفرد (Singularité) أو انتظام إحصائي معبَّر عنهما بمجموعة من المعطيات الكمية أو الكيفية، إلى غير ذلك» (R. Boudon, 1986 a, 46).

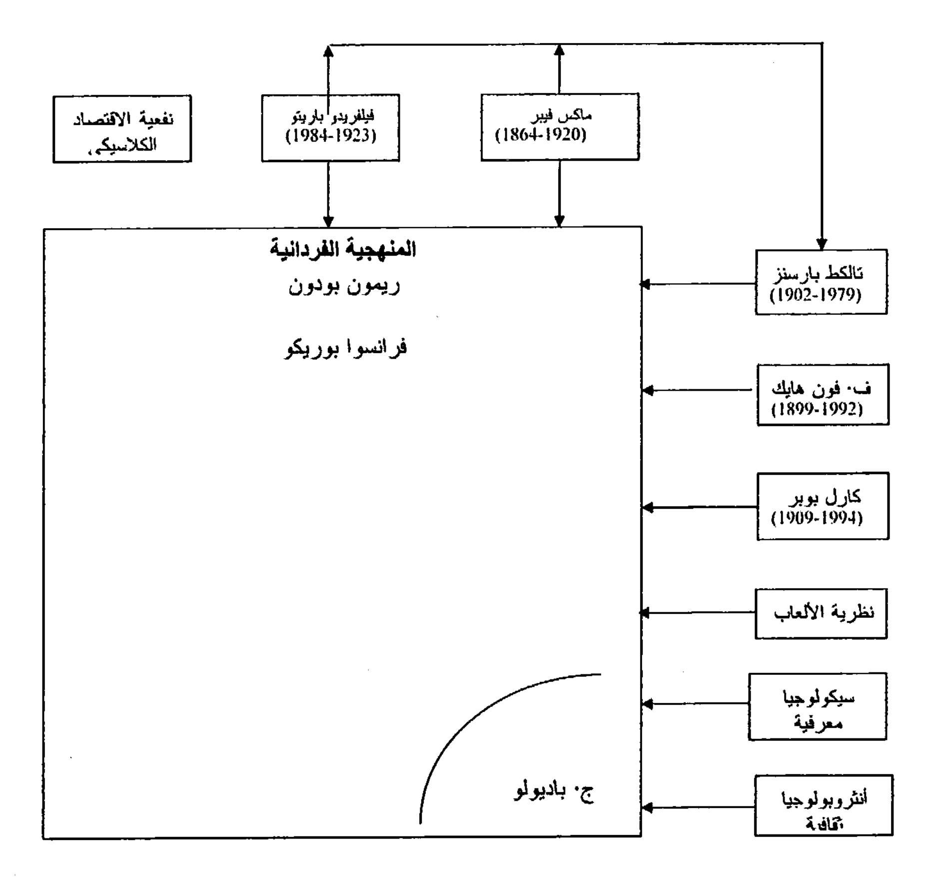
ظهرت عبارة الفردانية المنهجية في سنة 1871 عند كارل مينجر (Karl Menger) عالم اقتصاد نمساوي من رواد المدرسة الحدية، وتجدد استعملها من جوزيف شومبيتر (Schumpeter Joseph A.) (1833-1950)، كما نجدها عند ماكس فيبر في سنة 1920، حسب ريمون بودون، في رسالة إلى لياتمان (R. Lietman) أحد علماء المدرسة الاقتصادية الحَدِّية، فيضيف قائلا: «لا يمكن للسوسيولوجيا أيضا إلا الأخذ بأفعال الفرد الواحد أو البعض أو العديد من الأفراد على انفراد، وبالتالي يجب عليها تبني مناهج «فردانية خالصة». يرى ريمون بودون أن المعقوفتين تدل على أن المعنى الأخلاقي المعتاد (الأنانية) غير وارد ولكنه مقابل «النزعة الجمعوية»، التي تتميز بها «الهولية» (نظرية تؤمن بأولوية الكل على الجزء). ومن خلال ذلك، يؤكد ماكس فيبر على بناء السوسيولوجيا انطلاقا من الأفراد لا من الكل الاجتماعي، ويبقى هذا السؤال حول ماكس فيبر الفرداني موضوع نقاش بين علماء الاجتماع (P. Birnbaum, J. Leca, 1986, 15).

يشكل تفسير النموذج النظري الفرداني المتعارض مع التيارات «الشمولية» وأخذ التغيير الاجتماعي في الحسبان جوهر هذا الفصل الذي ينتهي بعرض حول الانتقادات الموجهة إليه. وقبل الخوض في المسار النظري لا بد من الإشارة إلى ملاحظتين من أجل تجنب معانٍ مضادة محتملة دائما، أولها «قد يكون الفاعل الفردي عبارة عن أشخاص، ويحتمل ذلك بالنسبة لكل وحدة جماعية إذا ما كان لديها سلطة فعل جماعي (شركة، أمة») (R. Boudon, 1979, 36). ثانيا، وعلى عكس ما قد يفهم من بداية المقترح الثاني في المُؤطَر الموالي «لا تستلزم المنهجية الفردانية أي نظرة تجزيئية **للمجتمعات، فهي لا تمنع، بل وتفرض أيضا النظر للأفراد في اندماجهم في ظرف اجتماعي**، كما تدعو أيضا إلى اعتبار من يوجدون في الوضعية ذاتها متشابهين حتى يتسنى **تحليل الظواهر القمعية**» (R. Boudon, 1986 a, 50).

1 - من التفاعل إلى التجميع

يمكن تلخيص النموذج النظري المقدم في النص المؤطَر على الشكل التالي: **تفسَر كل ظاهرة اجتماعية بتجميع الأفعال الفردية**، وبالتالي ينبغي هنا تحديد دلالة عبارة **أفعال فردية**، ثم عبارة **تجميع**. في المثال الذي يذكره ريمون بودون في جميع مؤلفاته تقريبا، في بحث ألِكسيس دي توكفيل حول التطور البطيء الذي عرفته التجارة والزراعة الرأسماليتين في فرنسا مقارنة بانجلترا في نهاية القرن 18، حيث يرى أن الفرق مَرده إلى المركزية الإدارية في فرنسا التي تجتذب ملاك الأراضي نحو المدن بغية الحصول على مسؤوليات، بينما في انجلترا حيث هيبة الدولة ناقصة استقر الملاك على أراضيهم باذلين كل الجهد والمال في استثمار ممتلكاتهم.

يرى ريمون بودون أن تحاليل توكفيل تعتبر سلوكات الأفراد بمثابة **أفعال مقصودة** لخدمة مصالحهم على أحسن وجه، إذ يقيم ملاك الأراضي في المدن رغبة في تقلد مسؤولية ملكية والألقاب التشريفية الممكنة بين النبلاء «وعليه ينتج عن مزج هذه الخيارات أثَر **سوسيولوجي كلي بارز** يتمثل في تخلف التجارة والزراعة (...) وفي كل الحالات، فإن المسلمة ألفردانية المنهجية حاضرة ضمنيا، بحيث **يفترض المحلل أن الفاعلين يبحثون على القرارات المثلى بالنظر إلى القيود التي يحددها النسق**» (R. Boudon, 1979, 57).



شكل 1: مصادر المنهجية الفردانية

أ - الأفعال الفردية المقصودة

تبرز حسب باديولو (J-G. Padioleau) «من خلال مخطط الفعل العناصر التالية :

- الفاعلون عبارة عن أفراد أو مجموعات،
- منخرطون في وضعية تميزها كثرة أو قلة القيود،
- يبتغون أهدافا، ولتحقيق ذلك،
- يترجمون الموارد المستعملة إلى سلوكيات دالة» (J.G. Padioleau ،1986.47).

ثلاث مقولات (propositions) عند الفردانية المنهجية

المقولة 1. لا تغطي السوسيولوجيا رغم تنوع مواضيعها نشاطات غير متجانسة نهائيا، ولو كان عالِم الاجتماع يدرس أحداثا منعزلة، انتظامات إحصائية، أو عمل على كشف خصوصيات نسق التفاعل المسؤول عن الأحداث المنفردة، انتظامات أو علاقات ملحوظة. وبتعبير آخر نقول أن عالِم الاجتماع يتصور **الظواهر** التي تهمه قابلة للتفسير من خلال **بنية نسق التفاعل** حيث تبرز.

المقولة 2. وعلى هذا الأساس، يشكل الفاعل الفردي النواة المنطقية في التحليل السوسيولوجي. من الواضح أن هذا الفاعل لا ينشط في فراغ مؤسساتي واجتماعي ولكن بما أن فعله يجري في ظرف من **القيود**، أي عناصر يجب عليه تقبلها **كمعطيات** تفرض ذاتها عليه، فهذا لا يعني أنه بمقدرتنا اعتبار سلوكه بمثابة النتيجة الحتمية لهذه القيود، التي ليست سوى إحدى العناصر التي تَمَكِّن من فهم الفعل الفردي، فالعديد من الدراسات المنجزة، تقول بأنه لا يمكن بصفة عامة فهم العلاقات السببية، التي يتعرف عليها عالِم الاجتماع بين خصوصيات أنساق التفاعل وسلوك الأفراد، إلّا إذا اعتبر هذه السلوكيات **أفعالا** ذات غاية.

المقولة 3. مثلما يقترح تمييز باريتو بين الأفعال المنطقية والأفعال غير المنطقية، يجب أن تستعمل السوسيولوجيا، في حالات عديدة، مخططات تحليلية للفعل الفردي أكثر تعقيدا من تلك التي يستعملها الاقتصاديون. فبالنسبة للاقتصاد الكلاسيكي كان حمار "بوريدان"[1] محكوم عليه بالموت جوعا، أما بالنسبة للاقتصاد الحديث، يستلزم تعظيم الإشباع وتدني تكاليف القرار، وبالتالي سينْقضُّ الحمار بمحض الصدفة على أحد الكيسين، أما بالنسبة لعالِم الاجتماع فربما يبحث الحمار على التمييز بين الكيسين اعتمادا على دوافع خفية (shadow-motivation) (أولوية اليد اليمنى مثلا) أو الامتثال لسلطة الفلاح الذي علق الكيسين.

المصدر: R. Boudon (1979, 33).

1. يتعلق الأمر بقصة حمار بوريدان، يقف بين كيسي علف متشابهين ومتباعدين بصفة متقايسة: مات الحمار جوعا لأنه احتار في الاختيار إذ ليس هناك ما يرجح أحد الخيارين.

تنظر المنهجية الفردانية إلى غايات الفعل الفردي ومقصودية (intentionnalité) الفاعل الموجود في وضعيات تحتم عليه أخذ القيود التي تعترض أهدافه بعين الاعتبار. قد تعود هذه القيود إلى بنية التفاعل ذاتها، وعلى هذا الأساس يكون اللجوء في الدراسة إلى نظرية الألعاب (معضلة السجين في النص المؤطر أسفله) أو أنها تتصل بالسياق، وبالبنية الاجتماعية

مع ترك **الاختيار** للفرد بين عدة أفعال ممكنة. تقوم الفردانية المنهجية بقوة ضد جميع التيارات السوسيولوجية التي تعطى، حسب هذه النظرية، مكانا واسعا للقيود والمعايير الاجتماعية متهمة إياها **بالحتمية السوسيولوجية**. ويتعلق النقد بمسألتي «استبداد البنى الاجتماعية» واستبطان المعايير التي يعتبرها ريمون بودون بمثابة «تصور مبالغ فيه عن التنشئة الاجتماعية للإنسان»، حيث يقول في السياق ذاته «غالبا ما ينظر للفاعل الاجتماعي على أنه عجينة رطبة تُرسم عليها معطيات محيطه التي تملي عليه بعد ذلك تصرفاته في هذه الوضعية أو تلك» .(R.Bourdon.1986.57) وينتقد باديولو بدوره كتاب *l'homme unidimensionnel* لهربرت ماركوز حيث «يظهر الإنسان بوجه رجل آلي، واستنساخ "للمجتمع"، وكأنه مدرعة يحركها "النسق"» (Padioleau.1986.37)

خلاصة القول أنه في حدود ما تسمح به القيود، يعتبر الفرد كائنا فاعلا (باديولو) يتميز فعله بغاية، أو بتعبير أدق، بعقلانية (ريمون بودون) وعلى هذا الأساس يتمثل تفسير السلوك العقلاني للفاعل في «**كشف المبررات الحسنة** التي دفعته إلى تبني سلوك معين، مع الاعتراف بأن هذه المبررات قد تكون حسب الحالات من نمط نفعي أو غائي، وقد تكون من أنماط أخرى» .(R. Boudon.1986.25) فضل ريمون بودون، إلى غاية منتصف الثمانينات، في دراسة النموذج النظري النفعي تحليل هذه المبررات حيث يرى في المنفعة محركَ الفاعلين، وتقوم معظم الأمثلة المستعملة والمتكررة في كتبه للبرهنة على صحة النموذج النظري الفرداني على النزعة النفعية، وفيها يتم اختزال التفاعلات بين الأفراد إلى نمط مماثل للنمط المقتبس عن توكفيل والمعروض أعلاه.

وبدءا من 1986 كما سنرى أدناه، يوسع ريمون بودون أسس المبررات الحسنة في ما سيسميه **النموذج المعرفي**.

من جهته يعرِّف باديولو على أنها معرفية (cognitive) تلك «النشاطات الذهنية للإحساس، والذاكرة، والتمثل، والتي من خلالها يسجل الفاعلون ويُعِدّون ويحوِّلون ويستعملون ويعيدون تحيين المنبهات الحاضرة في ظرف

فعل. وعليه يستلزم ذلك **أن يكون عالَم الفعل بصفة أساسية من مستوى التمثلات** أو حسب عبارة المختصين من عالم "المعارف" (Cognitions) كما أنه حتى وإن لم يقم الفرد سوى بنشاطات تبدو للولهة الأولى روتينية، فإنه يظهر دائما بوجه كائن فاعل» (48، 1986، J. G. Padioleau).

في هذا النموذج، تساهم الثقافة والمعارف الجماعية للفرد في تفسير سلوكه العقلاني، ولتفادي السقوط في «الإنسان السوسيولوجي المنشفة» يقترح باديولو نظرة جديدة حول "التنشئة الاجتماعية" مستوحاة بقسط كبير من السيكولوجيا المعرفية والأنثروبولوجيا الثقافية، تلك التي ترى في تنوع ظروف التعلم المبكر والتمرن الذي يرافق الفاعلين طيلة حياتهم دعامة تنوع هذه الظروف. يقتبس الكاتب، في أعقاب تالكط بارسنز (انظر الفصل 4) عن هربرت ميد (G. H. Mead) نظرية «**تقمص الأدوار المتبادلة**» في ألعاب الأطفال ومسار بناء «الآخَر المعمَم»: بالتداول وبصفة خيالية، بأخذ مكان الآخَر في لعبة جماعية، ويبني **الأنا** (Ego) ذلك الغير (alter) المتعدد، وبذلك يحافظ التداول الرمزي على هوية الفرد ويرسم الهوية الجماعية، ويشكل تعلم بنية علاقات الترابط البيني، وبالتالي يتحضر لِلُعبة «الجماعات المرجعية» التي يتعرف عليها الفرد أملا في الانتماء إليها فتُحَدِدُ تمثلاته وتوجه أفعاله.

يضاف إلى تنوع الفاعلين المنَشَّئين اجتماعيا تنوعا بل وإبهاما في وضعيات الفعل، إذ يرى باديولو أنه لا يمكن عزل فكرة الفعل الاجتماعي عن طابعها العَرَضي (العشوائي)، فلا يمكن اختزال الشك والإبقاء على الأنساق الاجتماعية إلا لأنه ثمة توظيف لبعض **التوقعات المتبادلة**: احترام **المعايير**، وأكثر من ذلك أدوار معرّفة في الحدود التي نعلمها (انظر ص 107) بالنسبة لمكانة الأفراد في تفاعل، وهذا كله من نتائج تعلمهم وتنشئتهم.

رغم بناء النموذج المعرفي على المنطق النفعي الوحيد لتأسيس عقلانية مختلفة، فإنه لا يمكننا إلا أن نلاحظ ترسخها عند باديولو، والواقع أن النموذج المعرفي يبدو خاضعا للنموذج النظري النفعي بعبارتي **التكاليف**

والفوائد حتى وإن لم تعد المنفعة الآنية هي الغاية الوحيدة. «ومن الضروري ملاحظة أن **الإنسان السوسيولوجي** المعرفي يتأقلم مع المنظورين المعياري والنفعي للفاعل الاجتماعي، فيتصرف الفاعلون في ظواهر التبادل حسب التقديرات الذاتية التي يعبِّرون عنها عندما يقارن الأفراد بين التكاليف والفوائد، ويُقَيِّمون الموارد وقيود النجاحات المستقبلية (. . .) يولي الفاعل ذو النزعة النفعية اعتبارا للبدائل ويُعبِّر عن أفضلياته، فيختار الممكنات بفضل **المسارات المعرفية** التي تحددها أو تعطيها دلالة» (J-G-Padioleau, 1986, 99).

فيما وراء مقصودية الأفعال الفردية وعقلانيتها يجب علينا الرجوع إلى **تجميعها**، وهو البعد الجوهري الثاني في الفردانية المنهجية.

ب - تجميع السلوكات الفردية

تقترح الفردانية المنهجية تفسيرا للظواهر السوسيولوجية الكلية من خلال تجميع السلوكات الفردية. ففي تحليل توكفيل الذي ذكرناه من قبل، ينجر عن تركيب الخيارات الفردية لملاك الأراضي الفرنسيين (الإقامة في المدينة ابتغاء المناصب المَلَكية ومنها إمكانية الترقية إلى مصاف النبلاء) تخلُّفَ الزراعة الرأسمالية والتجارة مقارنة بإنجلترا حيث المركزية الإدارية والسمعة أقل أهمية، ويسمى ذلك **أثر التشكيل** (effets de combinaison) أو **الأثر البارز** (effet émergent) أو **أثر التجميع** (effet d'agrégation).

حتى يكون تحليل السلوكات الفردية أحسن، يميز ريمون بودون بين نمطين من الوضعيات المختلفة جدا على عالِم الاجتماع دراستها. في الوضعية الأولى التي يصفها **ببنية البيارتباط** (structure d'interdépendance) حيث يكون الأفراد في ظرف «وضع الطبيعة »، ومعناه أن «المؤسسات تضع كل فرد في وضعية على نحو يسمح له باتخاذ القرارات بمنأى عن أي اتفاق مع الآخَر وعن أي قبول منه، وبصفة عامة دون خطر التعرض للعقوبات (أخلاقية أو قانونية) جراء ما تحدثه أفعاله من آثار على رفاه الآخرين» (R. Boudon, 1977,225).

حيرة السجين

تشكل ورطة السجين مثالا عن وضعية تندرج في نظري الألعاب المتعلقة ببنى البيترابط (انظر الصفحة الموالية) حيث يسعى كل واحد لتعظيم فوائده الفردية غير مبال بسلوك الغير. ليكن سجينان متهمين باقتراف جريمة خطيرة مع غياب دلائل كافية لإدانتهما إنما هناك ما يكفي لجنح صغيرة. يُعزل كل سجين على حدة ويقترح قاضي التحقيق عليهما ما يلي:

- فإما أن يعترفا بالجريمة الخطيرة وبالتالي عِوَض العقوبة القصوى التي مدتها 20 سنة سجنا، لن يدانا إلا بعشر سنوات جزاء تعاونهما مع العدالة.
- وإما أن ينكرا فعلتهما فيتعرضان لعقوبة سنتين سجنا عقابا على الجنحة الصغيرة.
- وإما أن يعترف أحدهما بينما ينكر الثاني: يطلق سراح المُعترف ويعاقب الثاني بعشرين سنة سجنا.

وعلى هذا الأساس تكون بنية اللعبة والعقوبات الممكنة على الشكل التالي:

		السجين B	
	الاعتراف	الإنكار	
السجين A	الاعتراف	A: 10 B: 10	A: 0 B: 20
	الإنكار	A: 20 B: 0	A: 2 B: 2

يرى كل سجين أنّ الاعتراف بالجريمة في مصلحته وما يقرره الآخَر لا يهمه، واعتراف الآخَر واعترافه يقلص عقوبته من 20 إلى 10 سنوات، وأما إن أنكر الآخَر واعترف هو فسيخلى سبيله عوض تحمل السجن لمدة سنتين عقابا على الجنحة الصغيرة، وبالتالي بانقيادهما لمصلحتهما العقلانية، يعترف الاثنان فيسجنا مدة 10 سنين، ويكون ذلك لمدة سنتين إذا أنكرا، وعليه يكلف الاختيار العقلاني 8 سنوات سجن إضافية لكليهما.

تكررت الانتقادات حول بنية لعبة السجين (خاصة في الأدبيات الاقتصادية والسياسية الانجلوسكسونية) على أساس أن الأمر يتعلق بحالة خاصة ذلك أنّ أفرادها منحرفون (مجرمون) وبالتالي لا يمكن تعميقها أو نقلها نظرا للاختلاف الكبير في القواعد الأخلاقية والتقاليد والتصرفات حسب الظروف التاريخية والثقافية، وغيرها.

يرى ريمون بودون أن بنية معضلة السجين عبارة عن بنية لعبة ذات مجموع غير معدوم تفسر اختناق حركة السيارات في ساحة كونكورد، وطوابير صبيحة يوم الأحد أمام المخابز والسباق نحو التسلح إبان الحرب

الباردة، وتدني قيمة الشهادات. ومع ذلك إذ توضح هذه البنية بروز ظاهرة اجتماعية من خلال الخيارات والتصرفات الفردية، فلا تبدو قادرة على ذلك بغض النظر عن الظرف والحتميات التي تولّد البنية ذاتها.

في المقابل، وفي ظرف «العقد» يكون الأفراد في **نسق وظائفي** حيث لا يمكن لأفعالهم وقراراتهم أن تتحقق دون تبادل اجتماعي: توقيت ومكان موعد، واتفاق حول الموضوع المعالج وجدول الأعمال، وغير ذلك. فحتى وإن بحث الفاعلون دوما على مصلحتهم في خيارات عقلانية، عليهم أن يلوا اعتبارا لتوقعات الآخَرين، مما يعطي لمفهوم **الدور** مكانة في قلب التحليل السوسيولوجي الذي نجده في هذا النسق كما تناولنا ذلك في فصل سابق عند الحديث عن كارل ميرتون.

تمتاز أنساق البيترابط (ظرف «الحالة الطبيعة») نظرا لبنيتها، بخاصية خلق ظواهر اجتماعية **غير متوقعة** انطلاقا من السلوكات الفردية، وهذه البنية هي الموضوع المميز للفردانية المنهجية. يعتبر ريمون بودون «**أثر التجميع** أو **أثر البروز** أثر غير مقصود يعبِّر عنه عملاء نسق وينتج عن وضعيات الارتباط المتبادلة فيما بينهم» (R. Boudon, 1979, 98).

يدخل تخلف الزراعة الرأسمالية والتجارة الفرنسية عند توكفيل في هذه الفئة من الظواهر، وعلى هذا النحو، إذا توقع كل واحد لسبب ما ارتفاع سعر شيء ما، فيترتب على تزايد اقتنائه المفاجئ ارتفاع الأسعار أو ندرة يكون لها التأثير ذاته بعد حين. وقد درس كارل ميرتون وبدقة هذا الأثر البارز، الذي سمّاه **التنبؤ الخَلاَّق** (prédiction créative) وفي ذلك يقول «ينطلق التنبؤ الخَلّاق من تعريف خاطئ للوضعية يُنتِج سلوكا جديدا يجعل التصور صحيحا ولكنه خاطئ في الأصل. تنتج هذه الصحة (validité) **المخادعة للتنبؤ الخلاق** سلسلة من الأخطاء، لأن المتنبئ يستدل بوقائع ليبرهن على صوابه، ومن المعروف أن بنك "ميلينغفيل" (ضحية إشاعة سببت "الأربعاء الأسود") كان له من السيولة ما يكفيه، وبإمكانه البقاء عدة سنوات لولا أن هذه الإشاعة المغلطة لم تخلق الظروف نفسها لتحقيق ذاتها، إنها تناقضات المنطق الجماعي» (R. K. Merton, 1965, 143).

يقتبس ريمون بودون مثالا آخر من نظرية الألعاب يستعمله في مسألة التفرقة العنصرية (أو الاجتماعية) في الفضاء الحضري حيث يقول «إذا رغب كل واحد في الانتماء إلى محيط حيث يكون نصف جيرانه من الفئة المنتمي إليها، سيكون جيران كل فرد من فئته. كما ينتج عن تجميع الطلبات الفردية المعتدلة (ألا تكون أقلية) **أثر تفرقة** (effet de ségrégation) يفوق بكثير هذه الطلبات ويرسمها كاريكاتوريا» (R. Boudon, 1984, 67).

يُصَنَف **أثر البروز** أو **أثر التجميع**، باعتباره نتيجة سوسيولوجية كلية لتشكلة تصرفات فردية تختلف عن التوقعات والعقلانيات الفردية، في فئة **الأفعال غير المنطقية** لـباريتو (انظر الفصل 1: **ميلاد علم الاجتماع**). اقترح هذا الأخير أن يكون الاقتصاد علم الأفعال المنطقية (أو العقلانية حيث تتطابق النتيجة مع التوقعات) بينما يعالج علم الاجتماع الأفعال غير المنطقية (حيث تنتج التصرفات الفردية نتائج غير مرغوبة). ففي هذا الإطار يكون موضوع السوسيولوجيا هو أفعال من نمط **معقد** (يظهر فيها الفاعلون أنهم يتّبِعون مبادئ خاطئة أو غير عقلانية) و«يهدف أساسا إلى إظهار الحتميات الاجتماعية التي تقوض استقلالية الأفراد» (R. Boudon, 1979, 20).

إن **الإنسان الاقتصادي** هو ذلك الفاعل العقلاني الذي لا حد لعقلانيته إلا عند استحالة الخيار الأمثل والراجع ذاته لاستحالة تجميع كل المعلومات المتعلقة بوضعية ما، فيعوض هذا النقص بخياله الخاص. وفي حالات أخرى، يجعل تعقيد المحيط الفاعل يتمثل وضعية مبسطة ومنها فكرة «العقلانية المحدودة» للفاعل الذي لن يقوم **بالخيار الأمثل** لأنه عاجز على إدراكه وإنما يقوم **بخيار** مُرْضٍ (J. G. March, H. A. Simon, 1974, 138) ومهما يكن يعتبر خيار **الإنسان الاقتصادي** من نظام عقلاني.

يقف **الإنسان السوسيولوجي** في وضعيات بنيتها غامضة حيث مفهوم الخيار الأمثل غير معرَّف بصفة حسنة. فمن وراء الشكوك التقليدية للفعل، هناك خيارات ليس فيها لترتيب الأولويات معنى كبير. هل يمكنني بعد السيجارة الخامسة عشر مثلا، أن أتلذذ في التو بالسيجارة السادس عشرة؟ فارتفاع نسبة التعرض للتسمم ضئيلة لكن لا يمكنني تجاهلها، وهنا يكمن

فخ النزعة التدرجية أو "**الإنكريمنتالية**"[2] (incrémentalisme) الذي يُكسِب الفعل نتائج على المدى القصير تختلف عن تلك التي يفرزها على المدى البعيد، بل ومتعارضة مع عقلانية المدى القصير، تعارض نجده في تحليلات الفعل السياسي العديدة عند المؤلفين من أتباع الفردانية المنهجية (خاصة علماء السياسة ألأنجلوساكسون).

في أواسط سنوات الثمانينات، بحث ريمون بودون عن الخروج من النموذج النفعي في تفسير مقاصد الفاعلين. يتطلب هذا الإثراء الذي يشكك في اطروحة تجميع السلوكات الفردية كأساس للظواهر الاجتماعية والآثار المنحرفة تعميق البحث.

ج - النموذج المعرفي

منذ كتاب *L'idéologie ou l'origine des idée reçus* (1986) وما تلاه من أعمال اهتم ريمون بودون بطُرق تفسير أخرى لتشكيل مقصودية الفاعلين أي مبرراتهم الحسنة للتصرف كما يفعلون، فاعتنت تحليلاته بالأفكار الصحيحة (مثل تلك التي تقود الفاعل إلى حيث كان يريد) وكذلك بالمعتقدات الجماعية الخاطئة، كما اهتم في ذات الوقت بالطرق العلمية وبالمعتقدات الشعبية. وعليه فإن هذه المؤلفات يمكنها أن تدخل في حقل سوسيولوجيا المعرفة مثل كتاب L'art de se persuader des idée douteuses, fragiles ou fausses (1990) أو سوسيولوجيا الفعل مثل كتاب« *le juste et le vrai* »(1995). وبصفة أساسية يرى ريمون بودون أنه لا توجد اختلافات في طبيعة الفكر العلمي والحس المشترك: «تقوم الاعتقادات العلمية والاعتقادات "العادية"، الاعتقادات السياسية والاعتقادات الخاصة بنفس الشكل: تترسخ إلا إذا أدركتها الذات المعنية (بصفة غامضة نوعا ما) على أن لها معنى بالنسبة لها، ومعناه أنها قائمة على أسس صلبة» (R. Boudon, 1997, 21). غير أنه يُقِر في أعماله الأخيرة بأنه «رغم أهمية النزعة النفعية، فهي غير قادرة على تفسير الأحاسيس الأخلاقية الشائعة» (1995، 49)

(2) incrément ارتفاع بحد أدنى لمتغير يكتسب قيما محتشمة.

مبتعدا بذلك قليلا عن نصوص أخرى حيث أكد أنه «من الأنفع بلا شك تنبيه عالِم الاجتماع على أنه، فيما يعالج من مسائل، غالبا ما يكون نمط الإنسان الاقتصادي أكثر نفعا مما يظن» (R. Boudon.1984. 55). هنا يهتم ريمون بودون بصفة خاصة بنشأة القيم الأخلاقية التي تُعَد منبع مقاصد الفاعلين في بحثه عن مبرراتها الموضوعية، ولهذا الغرض يؤسس نموذجا سماه **النموذج المعرفي** يقوم على الأقل على نمطي عقلانية وهما:

- **العقلانية الأدواتية** *(rationalité instrumentale)* (أو النفعية) وهي أساس النموذج النظري النفعي الذي لا يفسر سوى جزء من سلوك الفاعلين، والذي يتناسب مع البحث عن **منفعة** كل واحد منهم.
- **العقلانية الأكسيولوجية** *(axiologique)* المؤسسة على **المعاني** التي يعطيها الفرد لفعله، وإلى **المبررات** التي تدفعه إلى تبني سلوك معين (R.Bourdon.1995. 286).

بالنسبة لريمون بودون «تكمن المسلمة الأساسية لهذا النموذج العام، النموذج المعرفي، في ضرورة تحليل فعل الفاعل على أنه ذا معنى بالنسبة له، ويعود هذا المعنى في أغلب الوضعيات التي تتطرق إليها السوسيولوجيا والتاريخ والاقتصاد إلى نسق مبررات يعتبرها الفاعلون متينة، وعليه يكون "نموذج الاختيار العقلاني" (rational choice model) – النفعية – حالة خاصة في هذا النموذج الأكثر عمومية، إذ هو نوع نحصل عليه عندما ندرج القيد التقويضي القائل بإمكانية وصف مبررات الفاعل بعبارتي الكلفة والفوائد» (R. Bourdon.1995, 289). وسيشكل كتابه الذي صدر لاحقا *Raisons, bonnes raisons* (2003) تباعدا في الموقف مع نظرية الاختيار العقلاني وفي الوقت ذاته محاولة لإضفاء طابع النسبية على المنهجية الفردانية، التي يسميها «النموذج العقلاني العام». ومع ذلك يتبادر مشكل بالنسبة القارئ إذ يجد نفسه أمام تعريفاتٍ متذبذبةٍ لمبررات التصرف، بحيث نجد في النص الموالي ثلاث أنماط من هذه المبررات: «في بعض الحالات فقط تتعلق هذه المبررات بنتائج لا يولي الفاعل اعتبارا بصفة خاصة إلا لتلك المتعلقة **بمصالحه**، أو يمكنه بصفة أكثر محدودية إخضاع نتائج تصرفه **لحسابِ كلفة**–

مزايا. وفي حالات أخرى يكون لمبررات الفاعل طابعا **معرفيا** (كما هو الحال عندما يقبل بنظرية لا صلة لها بمصالحه ولكن تبدو له صحيحة، أو **أكسيولوجية** (كما هو الحال عندما يقبل بفعل غير متصل بمصالحه، ولكنه خاضع لمبادئ يدعن لها») .(R. Boudon, 2003, 50) ويظهر العقل الأداوي في جهة أخرى بالأحرى **كوسيلة** لبلوغ غايات أو مرامي يعرِّفها العقل المعرفي (انطلاقا من نظرية تعتبر صحيحة) أو العقل الأكسيولوجي (القائم على قيّم مشتركة): «قد تكون لدينا مبررات قوية للحكم على هدف نتوخاه أنه مناسب، كما تكون لدينا مبررات قوية لاستعمال الوسائل المناسبة لبلوغه، فهذه التشكيلة البسيطة بين العقلانية الأكسيولوجية والعقلانية الأداوية يوضح ما نسميه **العقلانية العملية** (نفسه، 100).

تهدف هذه التوجهات البحثية الجديدة عند ريمون بودون إلى وضع **اعتقادات الفاعلين** في قلب الإشكالية لإيجاد المبررات التي يقدمونها بنية طيبة، حتى وإن ظهرت هذه الاعتقادات واهية عند الغير، بل وغريبة عن الغايات المنتظرة من الفعل، كما يهدف هذا العمل البحثي حول هذه المعتقدات ومنابعها بإبطال طرح التنشئة بالتأكيد على أن: «للذات بطريقة عادية إحساس بقناعة وليس "استبطان" أو "قيد"» .(R. Boudon, 1999, 21) والحقيقة أن هذا النموذج «يفترض بأن استبطان "x صحيح" حاصل لأن الذات لها مبررات، مُعَبَر أو غير مُعَبّر عنها، في الاعتقاد بأن "x صحيح"، وعليه ينبغي تحليل هذا الاستبطان كأثر وليس كسبب» (نفسه، 151). من البديهي أنه يبقى لنا معرفة ما هي المبررات التي تجعل الذات تعتقد بأن "x صحيح"، فبالنسبة لريمون بودون لا «تُدْرَك المبررات على أنها مُقنِعة إلا إذا كان للذات انطباع بأن الآخرين لهم الرأي نفسه» (نفسه، 22)، وهذه المبررات التي يصفها الكاتب **بالعابرة للذاتية** (transsubjectives) «للإشارة إلى أنه يُشتَرَط لتكون لها مصداقية أن تراها الذات برهنية، أو على الأقل أن تكون مقنعة» (نفسه، 23). فسواء أسِّسَت على الإجماع أو على اعتقاد جماعي (دوركايم) لا تفترض هذه المبررات العابرة للذاتية بتاتا صحتها ويتسلى ريمون بودون كثيرا بتقديم أمثلة توضح كيف أن الأفكار الخاطئة هي الأكثر شيوعا، حتى بين العلماء.

2 - الأثر المنحرف والتغيير الاجتماعي:

يُخلط ريمون بودون في كتابه *Effets pervers et ordre social* عن قصد بين **أثر التشكيل وأثر التجميع والأثر المنحرف** للإشارة إلى الآثار غير المرغوب فيها وإن لم تكن مستهجنة، وفي ذات الوقت إلى الآثار غير المرغوبة والمستهجنة إطلاقا، ثم لم تعد تشمل آثارا منحرفة فيما بعد، سوى تلك التي تكتسي قيمة جماعية أو فردية سلبية (R.Bourdon.1984.66).

لكن في دلالتها العامة باعتبارها آثار غير مرغوب فيها (أفعال غير منطقية بالمعنى الذي يستعمله بارتيو) يجعل ريمون بودون منها عوامل التغيير الاجتماعي، وإن لم ينف تماما مكانة النزاعات في ذلك، فإنه يتوخى إعطائها أهميتها الصحيحة. وعليه يمكن للنزاعات والتناقضات بين مصالح جماعات كبيرة (مثل الطبقات الاجتماعية) أن تلعب دورا في التغيير الاجتماعي، وهي لعبة بمجموع معدوم، إذ تتناسب بصفة دقيقة أرباح أحد مع خسائر الآخَر. ومع ذلك تظهر مسارات التغيير الاجتماعي المنبثقة عن آثار التجميع أو الآثار المنحرفة مفيدة أكثر لعالم الاجتماع لأنها غير مرغوب فيها، وهي أيضا أعقَد. يتعلق الأمر هنا بلعبة بمجموع غير معدوم بما أن المتعاملين يتكبدون خسارة (حيرة السجين مثلا؛ انظر الإطار). فبالنسبة للمنهجية الفردانية نجد هنا البنى الأساسية لتحليل التغيير الاجتماعي باعتباره نتيجة مجموع أفعال فردية.

يكثر ريمون بودون من الأمثلة عن التغيير الاجتماعي باعتباره نتيجة الآثار المنحرفة، فيذكِر ببنية لعبة اقتبسها عن شيلينغ (Th. Schelling) حيث تبحث قطع من لون معين على مجاورة ما لا يقل عن نصف عددها من القطع من الفئة ذاتها، ومن خلالها يفسر التفرقة الاجتماعية أو العرقية، وكذا حركات الهجرة الهامة في المدن الأمريكية، وقِدَم الأحياء التي يقطنها السود، وانتشار أحياء الإقامة حول المدن.

كما توجد بنية شبيهة تفسر، حسب ريمون بودون، لماذا لم تصطحب ديمقراطية التعليم مساواة في الحظوظ الاجتماعية إذ «كون كل وحدة عائلية تعبِّر عن طلب مدرسي يفوق ما قد كانت تطلبه عائلة مماثلة في وقت سابق

يؤدي بكل واحد إلى تحمل **كلفة أعلى** للحصول على مكانته الاجتماعية، والتي لم تأثر فيها دمقرطة الحظوظ المدرسية، ولا المساواة في الحظوظ الاجتماعية (أو اللاحراك (immobilisme) الاجتماعي) وتفاوت المداخيل. ومن آثار منطق الفعل الجماعي في إنتاج الخيرات الجماعية، أنه يولِّد بنى تمثيل تسيطر عليها يد قلة قليلة (oligarchiques) (السلطة بيد جماعة محدودة) قد تعود سلبا على الجميع» (R. Boudon، 1977، 47). فحسب هذه الأطروحة[3] -التي تناقض الأفكار المسبقة- لا ينتج بالضرورة عن الحد من التفاوت في الحظوظ المدرسية، خاصة من خلال انتشار التربية (ارتفاع عدد المقاعد المتوفرة في الأجهزة المدرسية) كبح التفاوت في الحظوظ الاجتماعية. بارتفاع الاستثمار المدرسي، تساهم كل عائلة في رفع مستوى النجاح الاجتماعي على الجميع فيكون هذا الأثر غير المتوقع - وغير المرغوب فيه وسلبي بالتأكيد، كما أنه يخلق حلقة مفرغة تتقوى ذاتيا، يكون من نتائجها الاجتماعية ارتفاع مستويات التربية وعدم تطابقها المحتمل مع طلبات الجهاز (وهذا ما يتغاضى عنه ريمون بودون لأن ذلك خارج حقل دراسته)

يريد ريمون بودون من خلال تفسير الاجتماع بالآثار المنحرفة أن يظهر أن **البحث عن الدافع الأولي** (*Primum mobile*) للتغيير الاجتماعي أو بناء القوانين ما هو إلا مضيعة للوقت، وعليه «يجب التخلي عن الفكرة الشائعة في القرن 19 التي تجعل تحليل التغيير الاجتماعي من صلاحية نموذج نظري فريد» .(R.Bourdon.1979.145) ولوصف هذا التغيير، يميز المؤلف ثلاثة أنماط من المسارات الاجتماعية وهي:

- المسارات **التكرارية**، المعيدة للإنتاج أو المعطلة التي لا تؤثر على نسق التفاعل ولا على محيطه، أو على علاقاتهما،
- المسارات **التراكمية**، وهي التي لا تغير المحيط ولكنها تؤثر على نسق التفاعل ذاته (المسارات التراكمية للمعرفة العلمية، وتقسيم

(3) انظر التوسع في R. Boudon, *L'inégalité des chances*, Paris Colin, 1973 وملخص عنها في المرجع السابق ص 23 إلى ص 28.

العمل المغذى ذاتيا، الخ. ومن بينها، يخصص ريمون بودون حيزا كبيرا للمسارات **التذبذبية**، حيث يؤدي الشك المحيط بنتائج السلوكات الفردية مثلا إلى توالي الندرة وفائض في عدد الأطباء أو المبرمجين الإعلاميين، وتحجب مدة التكوين الوضعية حين يختار الأفراد مسارهم. ينتمي التنبؤ الخلاق عند ميرتون (الأربعاء الأسود للإفلاس البنكي) إلى هذه المسارات التذبذية، وإن ارتبطت بصفة واسعة بعوامل داخلية، يمكن لعوامل خارجية أن تشجعها أو تمنعها،

- **مسارات التحويل** المتميزة بتأثيرها بصفة رجعية على المحيط فتؤدي بدورها إلى تغيير نسق التفاعل، بحيث يَشُلُ تثبيت الإيجار وإجراءات أخرى مشجعة للمستأجرين مما يؤثر سلبا عليها، وقد يؤدي ذلك إلى العودة إلى سياسة اجتماعية محتشمة، وفي هذا الإطار يمكننا أن ندرج الصراعات بين المجموعات.

يعترض ريمون بودون بشدّة على المفكرين الذين يعتبرون التغيير الاجتماعي أمرا داخليا (يشير هنا أساسا إلى هيغل وماركس، والوظيفيين) كما يرفض وجهة نظر نيسبيت (1984) الذي يُرجع التغيير الاجتماعي إلى العوامل الخارجية وحدها، فقد يحدث بسبب أحدهما أو كليهما، حيث تندرج مسارات التغيير الاجتماعي في حالات مختلفة جدا: نزاعات بين مجموعات متعارضة، واختراعات تقنية، وتغيرات في روح (Ethos) المجموعات، وحالات «اختلال التوازن» التي تتولد عن بنية بعض أنساق الارتباط البيني، وغيرها، و«لكن لا يمكننا اعتبار أي من هذه الآليات بأنها عامة، لكن ليست هي الأهم» (R. Boudon ،1979 ،202).

3 - السوسيولوجيا والقوانين العلمية

يدل رفض الدافع الأولي أو العامل الوحيد في تفسير التغيير الاجتماعي على أن السوسيولوجيا، بالنسبة للفردانية المنهجية، لا تهدف أساسا البحث عن **قوانين**. والواقع أن الاعتقاد بأن السوسيولوجيا (أو الديمغرافيا أو الاقتصاد..) تمثل بالنسبة للنظام الاجتماعي ما تمثله الفيزياء

بالنسبة للنظام الطبيعي من باب كفاف النزعة الطبيعية والوضعية التي وقع فيه ماركس ودوركايم، إذ القوانين ليس لها سوى صحة **محلية** بينما حدود صلاحيتها غير أكيدة، ومن ثمة ميول مميز **للنماذج**. يرى ريمون بودون أن «هناك إجماع على أن النموذج متى اعتمد على شروط مثالية لا ينطبق إلا على مجموعة محدودة من الوضعيات ألحقيقية، وبالتالي يجب اعتباره مجرد تقريب» (R. Boudon, 1984, 79).

بهذا المعنى، يظهر النموذج بمثابة تبسيط جديد لصلاحية الاكتشافات السوسيولوجية بالنظر إلى تراجع ميرتون عندما ينادى ببناء «نظريات ذات مدى متوسط ». وفي الاتجاه ذاته، يُلِح باديولو على الطابع ألإتفاقي (من باب الصدفة) للفعل الاجتماعي مؤكدا في مثال الاتصال بين فردين على تنوع الخطابات المحتملة، بما فيها تلك المحتواة في العلاقات المُمَأسَسَة (وضعية «العقد »بأدوار وتطلعات الدور المُعَرَفة) حيث تترك مناطق الريب مجالا لتأويل الدور.

إن رفض الفردانية المنهجية لقوانين التاريخ يجعل من **تفسير الانتظامات الإحصائية** المجال المميز للأبحاث السوسيولوجية بحيث «يعود التفسير دائما إلى إيجاد الفعل الفردي وراء الانتظامات التي نلاحظها على المستوى السوسيولوجي الكلي» .(R. Boudon, 1977, 58) وعليه، ترى الفردانية المنهجية أن **الاجتماعي لم يعد العامل المحدد للفعل الاجتماعي، بل، نتيجة سلوكات الفاعلين الفرديين.** فالسوسيولوجيا ليست علم الحتميات الاجتماعية كما تصورها البعض، بل إن كان لها أن تعالج الحتميات الاجتماعية فذلك لإظهار فيما تُقَوِض هذه الحتميات من استقلالية الأفراد، وبالتالي يظهر هذا الانقلاب في الموضوع خصبا عند ريمون بودون إذ «يترجم تقدم العلم غالبا بالانتقال من النموذج النظري الشمولي إلى النموذج النظري الفرداني» .(R. Boudon, 1986a, 57)

هذا هو السبب الذي جعل قسطا كبيرا من كتابات المؤلفين أتباع الفردانية المنهجية تحمل نقدا للتيارات «الشمولية» موجه «للنزعة الكلانية» (R. Boudon, F. Bourricaud, 1982) و«النزعة السوسيولوجية» (.F

(Bourricaud, 1975 وإلى «الواقعية الكِلانية» حسب العبارة المقتبسة عن بياجي (Piaget) (R. Boudon, 1977) أو «الحكم المسبق ألأنتولوجي » (.R Boudon, 1984) على السواء عند كل من الوظيفيين، والبنيويين، والماركسيين، كما هو موجه إلى بورديو، وغيره. يشكل **الإنسان السوسيولوجي المنشفة** أو الذوات غير الفاعلة (sujets passifs)، المحددة اجتماعيا للصورتين اللتين يحتفظ بهما أتباع الفردانية المنهجية عن التيارات السوسيولوجية الأخرى والتي بدورها لم تتوان في نقد الفردانية المنهجية.

4 - نقد الفردانية المنهجية

إنّ أولى الانتقادات الموجهة للفردانية المنهجية هي إعادة القراءة «الفردانية» للمؤلفين الكلاسيكيين أمثال دوركايم، وماركس، أو "فيبر (.P Birnbaum, J. Leca, 1986, 15) فاستحضار ماركس لنجعل منه كاتِبا يتّبع الفردانية المنهجية دون علم بذلك، كما يقول ريمون بودون في كل مؤلفاته، هو تعرض للانتقاد المتمثل في أن الجميع فردانيين منهجيين، من حيث أنه يرى أن قانون التوجه نحو انخفاض نسبة الفائدة مثلا، يقوم على **أثَرِ تشكيل** لسلوكات الرأسماليين، إذ يقلص كل رأسمالي مستثمر من نسبة رأس المال المتغير، المنتج الوحيد لفائض القيمة مما ينعكس سلبا على مصالح الرأسمالية في مجملها (R. Boudon, 1979, 66). في الواقع، وإذا كانت الآلية هذه، فإن برهنة ماركس في وصف الظاهرة تتعدى إلى إبراز التناقضات الداخلية لنسق اجتماعي والمسالك المتبعة في التصدي لآثارها السلبية.

كذلك إذا رفضنا بمعية ريمون بودون تأويلات دوركايم «الشمولية» كما فعل بعض الكتاب (R. Boudon, 1979, 22) فمن الصعب أيضا أن نجعل من أب السوسيولوجيا رائدا للفردانية المنهجية (R. Boudon, 1979, 235) فعندما كتب أن الظاهرة الجماعية «موجودة في كل جزء لأنها في الكل، فذلك بعيد عن أن تكون في الكل لأنها موجودة في الأجزاء» (*Les Règles de la Méthode Sociologique*, p. 10) وبذلك يتعارض دوركايم مع النموذج النظري ألفرداني المنهجي، كما عرضناه من قبل. ويمكننا أيضا تقديم ملاحظات

شبيهة فيما يتعلق بقراءة ريمون بودون لماكس فيبر، إذ ليست السوسيولوجيا الفهمية تأويلا فردانيا بصفة أحادية الجانب للاجتماع وللتاريخ كما يقترح ريمون بودون، وعليه فالطريقة التي تبحث بها الفردانية المنهجية عن مشروعية في عمل فيبر، ودوركايم وماركس أيضا لا تمنعنا من التعجب (انظر V. Sivré, 1987, 160-161).

أ - الاستقلالية الفردية وأهمية البنى

تكمن المساهمة الأساسية للفردانية المنهجية في تذكير علماء الاجتماع بأهمية الفرد في كل نظرية سوسيولوجية، وهذا ما كان يجب القيام به كردة فعل على «النزعة السوسيولوجية» لدى **بعض** الكتاب الوظيفيين المتشددين، ماركسيين أو بنيويين كانوا، مع أنه لم يكن من الضروري رمي الصبي مع ماء الحمام! في الواقع لم يمل الأوائل ومؤسسو هذه التيارات إلى الشمولية، والنزعة الجمعية أو النزعة الكلانية كما يتهمهم ريمون بودون بذلك دائما، ولتبرير هذا الإقصاء، لم يتوان هذا الكاتب مرارا في إعادة تأويل هذه الأطروحات (R. Boudon, 1977, 235-243 ; 1984, 140-144 ; 1986b, 227-228). في الأخير، إنه لمن المفارقة أن نجعل من ماركس مفكرا فردانيا منهجيا على شاكلة السيد جوردان (Jourdain) وفي الوقت ذاته مؤسسا لنظرية شمولية.

لكن النقد يوجه أساسا إلى التناقض المنطقي، الذي وقعت فيه الفردانية المنهجية في تأكيدها الدائم على **الاستقلالية** الذاتية (حتى الحرية) للفرد في حين تقدم أمثلة تمنح حيزا كبيرا **لقيود** البنى والوضعيات. وعليه نجد أنفسنا أمام نظرية ذات هندسة متغيرة (géométrie variable) حيث يُبرِز المؤلفون تارة إمكانيات الاختيار لدى الأفراد (غالبا أفراد "صرفا" (purs) متشابهين جميعا وغير مجسدين (انظر *Des individus désincarnés*) وتارة أخرى يؤكدون على أَثَر الوضعية التي تحد من الخيارات. وعلى أية حال، إن تكن آثار الوضعية نتاج الأفعال الفردية (آثار التجميع أو آثار منحرفة) فذلك مبحث في فقرات لاحقة.

يمكن ذكر المزيد من الحالات المقتبسة عن ريمون بودون حيث تتكيف

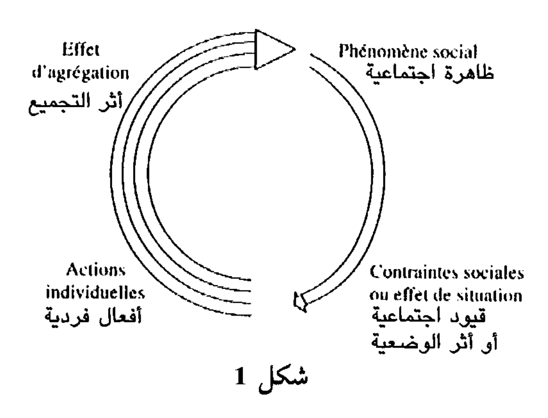
البنية ووضعية الاختيارات - أو على الأقل مدى الاختيارات الممكنة-. في المثال المقتبس عن توكفيل، يتصرف ملاك الأراضي الفرنسيون تكيفا مع المركزية الإدارية والسلطات الواسعة للدولة، وفي التحولات التي تعرفها العلاقات بين فئة المنبوذين والفلاحين في الهند، حيث يشكل الري منبع التغييرات (R. Boudon, 1986a, 52-53). والظاهر هنا أن الموضوع العلمي تشكله تلك القيود والوضعيات المحيطة بالفعل الفردي، وهو أمر يقبله ريمون بودون حين يقترح «اعتبار السوسيولوجيا اختصاصا يهدف بصفة أولية إلى إبراز الحتميات الاجتماعية التي تقوض الاستقلالية الذاتية للأفراد » (R. Boudon, 1979, 20). وعليه، لا تختلف طريقته بصفة جذرية عن النزعات السوسيولوجية الأخرى، ومن جهة أخرى تظهر المنهجية الفردانية كعريضة من المبادئ[4].

يؤكد التعبير عن النموذج النظري للفردانية المنهجية على هذه النظرة، وبالتالي يدلّ النموذج النظري العـام $M = M_m S M'$ «على أن الظاهرة M هي دالة الأفعال *m* المرتبطة بوضعية(S) الفاعل، الوضعية المتأثرة بمعطيات اجتماعية كلية M'» (R. Boudon, 1984, 40) وفي ذلك إقرار بأهمية الوضعية S وكذا المعطيات الاجتماعية الكبرى M'، وهو الاستنتاج الذي وصل إليه بول فافر (P. Favre) في قوله: «إن سوسيولوجيات الآثار المنحرفة هي قبل كل شيء سوسيولوجيا ذات نزعة حتمية وليست بسوسيولوجيا الحرية» (1980, 1253) فمن البديهي أن الفاعل العقلاني عند ريمون بودون مُقَيَد، إذ سلوكه مرتبط بمنطق الوضعية، وبالتالي يُحصر «الفاعل في بنية تفاعل لا تترك له سوى فكرة وهمية عن الحرية » (P. Favre, 1980,1233)، وفي ملاحظة، يرى الكاتب ذاته أن «ريمون بودون ينادي بضرورة تفضيل الفردانية المنهجية ولكنه يبرهن دائما على الأولوية المنطقية للمستوى الشامل».

في الواقع، تكمن خصوصية الفردانية المنهجية في إرادة تفسير

(4) Pétition de principe: خطأ منطقي نعتبر من خلاله، وبشكل مختلف قليلا، أن المقولة ذاتها التي يبرهن عليها مقبولة.

الاجتماع بآثار تجميع السلوكات الفردية كما تمثله بصفة مكثفة الصيغة M = S M' ,,, M، حيث الظاهرة M دالة الأفعال الفردية *m* المرتبطة بالمحيط S و M'(مع محدودية مدى الاختيارات) وهذا ما يبقينا سجناء برهنة دائرية، ويوضح ولو جزئيا صعوبات تفسير التغيير والحركة الاجتماعية (انظر أدناه «من أثر التجميع إلى غياب الحركة التاريخية»)، ويمكن رسم هذه الدائرة على الشكل التالي:



شكل 1

في أولوية الاهتمام بالفرد، ورفض كل النظريات الموسومة بالشمولية تحيُّز والتزام نظري مناقض «للحياد الأكسيولوجي» الذي يؤكد عليه ريمون بودون (1986 b, 26) بل أكثر من ذلك، تضع الإشكالية المطروحة بعبارة الخيار بين الفرداني والشمولي، واستقلالية ذاتية فردية/ حتمية اجتماعية في فخ الاستقطاب فرد/ مجتمع والتقاطع بين المفهومين. **(انظر الفصل 12 -الفرد والمجتمع. الحتمية واللاحتمية)**. لا تكفي آثار التشكيل أو التجميع باعتبارها تفسيرا للاجتماع لتعريف المجموعة الاتصالية (continuum) بين الأفراد والاجتماع، فهي لا تفسر سوى جزء ضئيل من الاجتماع، لكن، بصفة خاصة، كون هذه المجموعة الاتصالية حاضرة أيضا في الطرف الآخر من السلسلة، عند الأفراد، الذين يمكن اعتبارهم بلورة المجتمع، نتيجة وتكثيف للعلاقات الاجتماعية (دون الوقوع مجددا في الإنسان السوسيولوجي المنشفة الذي تحدث عنه باديولو ضروريا). وعليه تجد خصوصية الفردانية المنهجية نفسها ناقصة في الوقت ذاته ب:

- ضرورة مضاعفة، رغما عنها، التنازلات للنزاعات الشمولية من خلال استعمال الحتميات الاجتماعية. (انظر أعلاه)؛
- تجاهل التنشئة الاجتماعية للأفراد (R. Boudon, 1977, 23).

مما لا شك فيه أن الطابع الأهم هو أن ريمون بودون يدرك جيدا الانسداد الفكري الذي وقع فيه، وذلك بتفضيله الولوج عبر الفرد لتفسير الاجتماع، وهو في الوقت ذاته، لا ينقطع عن التذكير بضرورة وضعه في **ظرفه الاجتماعي**. لكن ماذا يعنى هذا التعبير؟ وما هي النماذج النظرية المستعملة لنأخذ الاجتماع بالاعتبار في تأسيس سلوك الأفراد؟ لا شيء يُذكَر عن هذه النقطة سوى بعض المراجع إلى الوضعية التي تفرض على الفرد إتباع سلوك دون غيره (انظر الصفحة السابقة حول المحدودية التفسيرية لدائرية مماثلة). والحال ذاته، يؤدي هذا التوتر بالنظر إلى أهمية الاجتماع بريمون بودون إلى تعديل مفرداته، فيختفي **الفرد** بصفة شبه كاملة لفائدة **الفاعل الاجتماعي** خاصة في كتاب *L'art de se persuader des idées douteuses,fragiles ou fausses* (1990).

يؤدي الطابع الثاني المتمثل في تجاهل التنشئة الاجتماعية للأفراد (انظر نقد "الميول" عند بورديو في R. Boudon, 1995, 257-258) إلى بناء **أفراد ليس لهم ذاتية**؛ وذلك نقيض الأفراد ألقصديين (الذين يتصرفون حسب **مبرراتهم الحسنة** أو حسب ما يعطون لأفعالهم من معنى) الذين يعَرِفُهُم أتباع الفردانية المنهجية ذاتهم.

ب - أفراد غير مجسدين (désincarnés)

إن رفض النظر للأفراد على أنهم مشكَّلون تاريخيا يجعل منهم كائنات عذارى، فإما يُلبَسون بتصور معرفي للثقافة كما يقترح باديولو (1986, 65, 81, 83) ولكن بذلك نكون قد غيَّرنا الموضوع لصالح السيكولوجيا، وإما الرجوع للفرد المتوسط (المجرد) وغير المجسد كما يفعل ريمون بودون، وبذلك نكون قد غادرنا ميدان الوضعيات الملموسة موضوع علم الاجتماع.

يظهر في استدلالات ريمون بودون أن الأفراد **متشابهين**، ويقبلون

الاستبدال فيما بينهم، فيصبح هذا الواقع كاريكاتوريا فيما تم اقتباسه من نظرية اللعب (théorie des jeux) إذ يمكننا أن نتوقع من سوسيولوجيا تؤكد على أولوية الفرد أن تهتم أكثر بما يجعل من الفرد ذاتا (sujet) فريدة وبالتالي «ليس من المفارقات الصغيرة في عمل ريمون بودون أن تظهر السوسيولوجيا بدون فاعل» (P. Favre, 1980, 1255) فالأمر لا يتعدى كونه تصريح عن نوايا- غالبا كرد فعل على الطرائق «الشمولية» - حتى تُأخَذ ذاتية الفاعلين بعين الاعتبار (R. Boudon, 1984, 41). ولكن يبدو أن منهجية النماذج، وما لها من أهمية عند ريمون بودون، هي التي تفرض على الكاتب استعمال أفراد حياديين وبدون روح، وبذلك كما يقول: «تفصح الأنماط عن مكانتها ألحقيقية: إنها أدوات لتقعيد الاستنباط، تساعد على الفهم، وهي في كلمة واحدة أنماط مثالية لا يمكنها أن تكون صورا تفسيرية للتصرفات الملاحظة كما يظهر ذلك أحيانا في اعتقاد ريمون بودون» (P. Favre, 1980, 1242).

لتدارك هذا النقص، يقترح بول فافر مزج **منطقيات الوضعية** لـريمون بودون **بآثار الاستعداد** عند بورديو، التي تفهم على أنها مجموع النظم المستبطنة التي تحدد الكيفية التي يتصرف بها الفرد بصفة ملموسة في كل لحظة من حياته. فإن كان مغريا فهو يشكل خطرا لأنه غير عملي، إذ نقاط الانطلاق متباعدة جدا حتى يتمكن عالم الاجتماع من جمع طرفي السلسلة وتجنب هذا الخلط الذي يعتبر وصفيا أكثر منه تفسيري.

في الختام، قد يكون تفضيل ريمون بودون اللجوء للنماذج **ولآثار الوضعية** مَرَده إلى منهجيته الخاصة، إذ بانتقاله من المناهج الكمية والنماذج الرياضية (1965-1973) إلى المنطق الصوري والخطابي، يريد ريمون بودون أن يكون من علماء المنطق. ولعل هذه الخاصية مع غياب الأعمال الميدانية (كل الأمثلة والإحصاءات مقتبسة) هي منبع هذه «السوسيولوجيا بدون فاعل».

ج - نقد النزعة النفعية

إن عقلانيات الاختيارات، التي أصبحت فيما بعد مستحبات غير كافية

لتحويل الأفراد إلى فاعلين، لأن الحساب يكون بعبارتي الكلفة والأرباح تبعا **للوضعيات** دون أخذ التاريخ واستعدادات الأفراد في الحسبان.

يرفض آلان كايي (A. Caillé) بشدة الاستقاء من الاقتصاد السياسي، فلا يرى في ذلك سوى ابتلاع الاقتصاد السياسي للسوسيولوجيا، وبالتالي تُعتبَر النفعية والتيارات التي تنهل منها بديهية، حين تضع أكسيومات، وترفض تحليل **طبيعتها**. «فهل هي من نظام دوافع الأنا و/أو غريزة البقاء؟ وما علاقاتها بالرغبات أو الأهواء؟ (. . .) وهل طبيعة المصلحة في أساسها مادية أو غير مادية، نقدية أو غير نقدية، اقتصادية، سياسية أو رمزية؟ وهل هي أساسا لاوعي أم وعي، وفي الوقت ذاته، هل الحسابات بصفة أساسية وإلى أي مدى تكون ضمنية أو واضحة؟ هل يكون الحديث عن الحساب مشروعا عندما لا تكون معطياته معروفة بوضوح أو قابلة للقياس؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما الذي يُعَرِّف وينتج الدائرة الحسابية وما هو الجامع المشترك لدوائر مصلحة مختلفة؟ وهل تدفع مصالح متشابهة الفاعلين الاجتماعيين، وهي مصالح متباينة سطحيا بالصدفة الموضوعية لظروف خاصة؟ وهل هي على العكس من ذلك متغيرة طبيعيا حسب الأفراد أو المجموعات مما يؤدي بنا إلى القول بالمناسبة أن ذلك يقلل بصفة متفردة من الحظوظ العلمية لأكسيوماتكية (axiomatique) المصلحة» (A. Caillé, 1986, 103). إن استبعاد النقاش حول طبيعة المصلحة هو بمثابة تصور للمجتمع على أنه آلية مركبة من عناصر تستبدل فيما بينها، كما أنه حرمان من تلك الثروة المتمثلة في تنوع الأفراد والتفاعلات أفراد/ وضعيات. «إن الحديث عن المصلحة دون الحكم على طبيعتها ليس جديدا، فهي الورطة التي تواجه بالضرورة أكسيوماتكية المصلحة، فإما أن تكون هذه الأخيرة مُعَرَّفة بصيغة صورية باعتبارها أكسيوما خالصا واعتباطيا فيكون الخطاب مجرد تحصيل حاصل. وإما أن نؤَوِّل الأكسيوم لكن يجب الخروج عن إطار الأكسيوماتيكية وطرح أسئلة عن معنى أنطولوجيا، فإذا بالواقع الذي كنا نظن الإحاطة به يفلت منا ليتجه صوب الأبعاد الأخرى للعلاقة الاجتماعية والتي كنا نظن أنه بإمكاننا القول أنها وهمية وفوق بنيوية» (A. Caillé, 1986, 104).

يشك العديد من الكتّاب في مقدمات القياس النفعي، إما لأنه يعتمد

على مفاهيم غامضة جدا مثل **السعادة** (E. Gellner, 1986, 34) أو لأنه «في مرحلة طويلة من حياتهم، لا يبحث البشر على تعظيم أي شيء ولا بلوغ هدف مُعَرَّف بصفة ملموسة، إنما يبحثون على الاندماج أو البقاء في مسرحية تَجْري وقائعها» (نفسه، 33).

ينتقد لافو (G. Lavau) مطولا النموذج النفعي الذي تعتمده الفردانية المنهجية ليبرهن على عجزه عن تفسير السلوك الانتخابي (G. Lavau, 1986, 311-329) كما يرفض بيزورنو (Pizzorno) بصفة جذرية مماثلة تلك النفعية الجديدة العاجزة على تفسير «مفارقة الناخب» ليقترح نظرية بديلة قائمة على **المصلحة الرمزية** تعتبر المشاركة في الاقتراع والتصويت لصالح مرشح بمثابة تأكيد على **التماهي الجماعي**[5] (A. Pizzorno, 1986, 339). يقوم النموذج الرمزي للسياسة، الذي لم يتأسس بعد كهيئة منسجمة، على بعض المباحث المميزة:

- يستبق التضامن والوفاء اتجاه المجموعة الإثنية، واللغوية، والدينية، والطبقية، وغيرها، الاختيار السياسي ويعبِّر عن البنية الاجتماعية، كما يؤكد على هوية أقوى من الرغبة في الحصول على امتيازات شخصية، وبالتالي فإن الاختيار الانتخابي قائم على فعل إيماني،
- الطقس (rite) بالمعنى الذي يعتبر السياسة مليئة بالطقوس والمراسيم، والأعياد، والإجلال العام، والنقاشات المختلفة. .. والحالة هذه، يمنح الطقس أَمْنا رمزيا في ساعات الشك والتخلي، وتظهر المشاركة فيه كوسيلة لتقوية التضامن وتأكيدا على الهوية،
- البعد المسرحي للحياة السياسية، حيث تتخذ الدولة على الخشبة إجراءات رمزية لتهدئة المطالب بينما تتصارع في الكواليس مجموعات مصالح على الخيرات العامة ألحقيقية، كما أن النموذج المسرحي «يأخذ بالاعتبار غياب كفاءة الجمهور وعجزه، وعدم تلبية

---

(5) Identification collective: في السيكولوجيا، تدل العبارة على مسار من خلاله يخلط الفرد ما يحدث لآخر مع ما يحدث له بالذات.

المطالب المقبولة ظاهريا ولكنها مستوعبة في ركود حكيم» (A. Pizzorno, 1986, 347).

يساعد نموذج المصلحة الرمزية أو التماهي على إبراز الظواهر التي لا يمكن للطروحات النفعية تفسيرها، ويمكن أن يثمر في السوسيولوجيا السياسية أو في العلوم السياسية عامة. ومع ذلك لا نرى جيدا، بدليل أهمية **المخيال الاجتماعي والتمثلات الجماعية** التي يعتمد عليها، كيف يكون هذا النموذج بديلا أو متممة النزعة النفعية في الفردانية المنهجية كما ورد عند ريمون بودون. إن نموذج المنفعة الرمزية من طبيعة "شمولية" وهو بذلك غريب عن النموذج النظري للفردانية المنهجية (الذي يريد تفسير الظاهرة الاجتماعية من خلال أثر تجميع السلوكات الفردية) إذ يبرهن على أن السلوك الفردي (هنا السلوك الانتخابي) يُفسَّر بالانتماء الاجتماعي، ويؤكد على هوية اجتماعية.

د - حدود العقلانية الأكسيولوجية

أَنْ تَكُف النزعة النفعية عن أداء الدور المركزي في النموذج المعرفي للفردانية المنهجية، فذلك يَسُرَّ أولئك الذين لا يرون في الفاعل الاجتماعي إلا كائنا عقلانيا وحاسوبا. ومن خلال العقلانية الأكسيولوجية يقدم ريمون بودون دوافع أخرى للفعل والسلوك حين يقول: «لفهم سلوك فرد، يجب على الملاحظ أو عالِم الاجتماع الاهتمام **بالمعنى** الذي يوليه الفرد لسلوكه، وقراره أو فعله، وبالتالي «من مصلحة العلوم الاجتماعية أن تعتبر أي اعتقاد أو فعل، مهما ظهر غريبا للملاحظة، أنه ذا معنى بالنسبة للفاعل» (R. Boudon, 1990, 562).

أن يكون المعتقد «صحيحا» أو «خاطئا» فلا يهم أن يؤدي الفعل إلى الهدف المنشود، ويذهب ريمون بودون في حربه ضد مؤيدي لاعقلانية بعض الأفعال أو المعتقدات إلى الاعتقاد في وجود **مبررات حسنة** تجعل الفاعل يتصرف على نحو ما، إنها عقلانية الفاعل، سواء أسست على معتقدات معيارية أو على معتقدات وضعية، سواء كانت صحيحة أو خاطئة: فكل فاعل عقلاني.

تتبادر عل هذا الأساس للأذهان عدة تساؤلات عن منبع وأسس هذه المعتقدات؟ ما الذي يؤسس عند الفاعل الاجتماعي معنى هذه المعتقدات؟ وبتعبير وجيز نقول من أين تنبع القيم الأخلاقية؟ (R. Boudon, 1999, 2002) مشكلة طرحها تالكط بارسنز وجورج زيمل من قبل. بالنسبة لـريمون بودون «يجب التأكيد على أن العقلانية الأكسيولوجية والعقلانية المعرفية لا تقبلان الاختزال» (1995, 288) وبالتالي «يمكننا الحديث دون مبالغة عن **موضوعية القيَّم**» (نفسه، 289). كيف نبرهن على ذلك؟ في اعتقاده بأن ذلك لا قابل البرهنة، إذ ينتقد ريمون بودون من يعتبرون «أن القيَّم خلق وليس عناصر من الواقع» (نفسه، 29) مستعينا بالكلاسيكيين من أمثال توكفيل وماكس فيبر فيقول: « يفَسر الطابع الجماعي لرد الفعل (أمام خدعة "طارطوف" Tartufe) بأنه مؤسس على مبررات موضوعية، على الشعور بالبداهة واليقين الأخلاقي الذي يشعر به كل متفرج، بما أن كل واحد يحذو حذو جاره في ردة الفعل، وهي النتيجة الموضوعية للمبررات المؤسِسة لهذه المشاعر» (نفسه، 38).

بناء على ذلك، تُؤَسَس القيّم على مبررات موضوعية، ونقيس عدم قابلية اختزالها (بمعنى أنه دون ذلك لا يوجد شيء للتفسير، إنها معطى) بالطابع **الجماعي** لرد فعل الأفراد. ففي أطروحة ريمون بودون لا يظهر الجماعي، أو الاجتماعي، حيث نتوقعه في السوسيولوجيا، أي باعتباره عاملا تفسيريا لظاهرة اجتماعية (القيّم الأخلاقية في هذا السياق)، بل يبرز بمثابة تأكيد -اعتباطي- على أنها الظاهرة الأولى لا تقبل البرهنة، وأن الأمر يتعلق بمعطى لا يُختزل، فالقيم تؤسس على مبررات **موضوعية** ولا يمكن لعالم الاجتماع الاهتمام بما لا يقبل التجاوز.

إن التنازل الوحيد الذي يقبل به ريمون بودون لصالح النظريات التفسيرية للقيَّم هو اعترافه بأن «موضوعيتها (القيم) ظرفية بلا شك، فما هو حسن هنا، ليس بالضرورة هناك» (R. Boudon, 1995, 290) ويكفي هذا المؤشر الوحيد المتمثل في الطابع النسبي لعدد كبير من القيم، فكرة موضوعية القيَّم، بالعكس تبدو بمثابة **بناءات اجتماعية لم تستطع العلوم الاجتماعية إلى حد كبير التحكم** في مسار إنتاجها، ولكن هذا لا يكفي لنجعل منها ظواهر اجتماعية لا تقبل الاختزال. أن يتعلق الأمر ببناءات

اجتماعية لا يستلزم عكس ما زعم ريمون بودون أن تكون القيّم أفكارا وهمية (نفسه، 36) وأن لا ننقاد وراء أية نسبية مبالغ فيها أو نزعة تشكيك في العلوم الاجتماعية.

لا يمكن للسوسيولوجيا الاعتقادات الجماعية (صحيحة أو خاطئة، عادية أو علمية - وهنا نشاطر وجهة نظر ريمون بودون حين يرى أنه لا داعي لتفرقة مكانتها) بتحليل **المبررات الحسنة** التي تؤسسها، فإذا كان لكل واحد مبرراته الحسنة في اعتقاده في هذا أو ذاك، فذلك مَرَده لوجود نظم، وأطر (*frames*) عاطفية وفكرية **جماعية** للتَّلقّي والتأويل يتقاسمها من يعيشون نفس الوضعيات التاريخية والاجتماعية، فالترسيمات والأطر ذاتها تتشكل اجتماعيا وهي بالتالي عرضة للتغيير عبر التاريخ، تُلَقَّن لكل واحد منا عبر العلاقات الاجتماعية (من الطفولة حتى الوفاة) وعليه، يُعتبر رفض مقاربة مماثلة أو مجاورة لها هو بمثابة تصور يرى في الإنسان كائنا بكرا أبديا، بل ويحافَظ عليه في حالة طبيعية.

في هذه الأولية التي نخص بها الفرد على المجتمع، ومهما نفى ذلك (نفسه، 253) يلوذ ريمون بودون من حين لآخر إلى التراجع، وهذا ما رأيناه فيما يوليه من اعتبار **للظرف الاجتماعي** (ولكن كيف؟ وتبعا لأي نموذج فعلي؟) الذي نجده بصدد الطابع الجماعي للمعتقدات حين يقول: «أن يكون من واجب الفاعل الدفاع عن معتقداته، ولو كان ذلك حسب نظره، يوحي بعدم وجود قناعة لا تعتمد على نسق مبررات يدركها الفاعل على أنها متينة قليلا أو كثيرا. وسأتحدث عن المبررات **عابرة الذوات** للإشارة إلا أنه يجب حتى تكتسي مصداقية أن يراها الفاعل مقنعة على الأقل، إن لم تكن قابلة للبرهنة »(نفسه، 67). تظهر البيذاتية هنا كحل للتناقض الذي وقع فيه ريمون بودون بإنكاره السببيات الاجتماعية مع الرغبة في إعطاء رصيد من البداهة للمبررات الحسنة للمعتقدات الجماعية. وللخروج من هذا الانسداد يستعمل الكاتب مصطلحا جديدا (البيذاتية) الذي يمثل طرفا ثالثا بين الفرد والاجتماع يحمل جميع الوعود النظرية، غير أن الاستنتاج التالي لم يسلم من التناقض المعبَّر عنه، أو من وجهة نظر أخرى من دائرية الاستدلال حين يقول: «تفترض الفردانية المنهجية أنه من وجهة نظر الفاعل، يشكل معنى

معتقداته، وأفعاله، وسلوكاته لب الظواهر الجماعية، وأن هذا المعنى بعيد كل البعد عن إمكانية تحليله بصفته خاص (حسب التصورات التذريرية atomiste) مؤسس على مبررات قابلة للتبليغ ومشتركة» (نفسه، 463). لا يبدو مفهوم العقل عابر الذاتية تفسيريا على الإطلاق إذ لا يقول في وضعيات صراع أفكار أو نزاع إجماع لماذا تعتبر الذات أو الفاعل هذه الفكرة صحيحة أو حقيقية عوض فكرة أخرى، وهذا ما يشكل أحد الموضوعات الغامضة في السوسيولوجيا.

هـ - من أثر التجميع إلى غياب حركية تاريخية

رأينا سابقا (**تجميع السلوكات الفردية**) كيف تفسِّر الفردانية المنهجية الظاهرة الاجتماعية على أنها تجميع أو تركيب السلوكات الفردية، كما أنها تفتقر لإجابة على السؤال التالي: لماذا يبادر أفراد (كثيرون) إلى تأسيس نقابة عوض نادي الكرة الحديدية؟ (وفي لحظة أخرى التخلي عن النشاط النقابي لفائدة نشاطات ثقافية وترفيهية؟). يمكن للفردانية المنهجية أن تفسِّر نجاح أو فشل مظاهرة أو إضراب، كما يمكنها تفسير كيف تُنقل بسبب تواجد نقابي قوي وحدة صناعية (أثر منحرف) إلى موطن آخَر، ولكنها لا تستطيع تفسير الظاهرة النقابية في حد ذاتها، فهذا السؤال خارج حقل اهتمامها.

قد تكون إشكالية الفعل الجماعي على النحو التالي: «بما أن كل قرار جماعي ينجر عن قرارات فردية أو على الأقل مرتبط بالعديد منها، فكيف تتقاطع آلاف الخيارات الفردية على نحو يخلق حركة اجتماعية كبيرة؟» (Ch. Tilly, 1986, 221). والحالة هذه، إذا تمكَّنت تصورات تبسيطية أن تترجم مصالح جماعية بصفة آلية إلى أفعال فردية، كذلك النماذج التي تستنبط الفعل الجماعي من المصالح الخاصة وحدها هي أيضا قليلا ما تكون مستحبة.

يكمن الحل إذاً في أخذ الظرف **الاجتماعي** السابق للفعل بالاعتبار، ونقصد بالاجتماعي وضع في علاقة تلك القوى الاجتماعية والنزاعات

والتحالفات التي تتجاوز التفاعلات بين الأفراد. يرى برزوفسكي(A. Prezeworski) انطلاقا من حالة عامة قصوى، أن «العمال يُنظِمون النقابات، ويبني الرأسماليون اللوبيهات، فيكتشفون مشاكلهم الخاصة المتأتية عن هذا المسار وفي حالة النجاح فقط يتوصلون إلى التلاقي. غير أنهم (العمال والرأسماليون (وآخَرون) في علاقة خارجة عن مسار التنظيم، بصفة سابقة: ينظمون أنفسهم دائما بالنظر إلى الطبقة الأخرى » (1986, 95).

يستنتج إذاً أن وضعيات المجموعات الاجتماعية وتشكيلها، والبنى الاجتماعية، والعلاقات بين المجموعات (فيما يتعلق بإنتاج أو تبادل خيرات السوق (biens marchands) أو غيرها، مادية أو غير مادية) تستبق الفعل الفردي أو الجماعي في الوجود، ومعناه أنها تنتمي إلى فترة زمنية معينة (التاريخ).

إنه لمن الضروري، للخروج من الانسداد الذي يؤدي إليه الخَيار شمولية/ فردانية (انظر أعلاه: **الاستقلالية الذاتية الفردية وثقل البنى**) أن نولي في **ذات الوقت** اعتبارا للنزاعات، والتناقضات والتحالفات، وخصوصيات الأفراد المنتمين إلى مختلف المجموعات الاجتماعية، ومعناه أنه يجب أن لا نكتفي بالانشغال بمميزات وأفعال العمال المضربين مثلا، بل نهتم أيضا بطابع أرباب العمل وطبيعة علاقاتهم مع العمال. (C. Tilly, 1986, 225).

بتعبير آخر، لا يهتم نموذج آثار التجميع والفردانية المنهجية إلا بجزء قليل من الحقل السوسيولوجي عندما يكتفي بتحليل بنيات الارتباط المتبادل، وبالتالي توجد الحركات الاجتماعية بالمعنى الواسع للكلمة (نزاعات، مظاهرات، حركة أفكار...) خارج حقل الفردانية المنهجية - باستثناء عندما تنبثق عن بنى الارتباط المتبادل، فهي الغائب الكبير في الأمثلة التي يكررها ريمون بودون «فالجهاز التقني للفردانية المنهجية، ونظرية الألعاب قادرة اليوم على توضيح أحداث منفردة ومعزولة تحدث في ظروف معينة كأقصى حد، ولكنها لا تقول شيئا عن التاريخ» (A. Przerworski, 1986, 106)

يرى بول فافر أن تجاهل تشكل الوضعيات وبنى التفاعل، يؤدي إلى غياب البعد التاريخي، قائلا بأن هذا الرفض «يمنع ريمون بودون من اقتراح

نظرية حول الديناميكية الاجتماعية، إذ لا يمكننا التفكير فيها إلا بطريقة تحليلية، باعتبارها المسار ذاته الذي يحركه كل منطق وضعية معينة، أو على الأرجح بمثابة نتيجة التراكم الجهنمي للآثار المنحرفة، ويظهر ذلك في وصفه كل شيء بأثر منحرف، وإيجاد آثار منحرفة في كل لحظة من الحياة الاجتماعية» (1257 ,1980). وفي الأخير، وبعد تفكيك بعض الأمثلة المقتبسة من كتاب *Effets pervers et ordre social* يستنتج بول فافر قائلا أن «ريمون بدون يقدِّم بفضل تحليل منطقيات الوضعيات، تفسيرات وجيهة لأجزاء مسارات اجتماعية، ولكنه لا يسلِّط الضوء على آليات التغيير الاجتماعي عندما يحدث على المدى المتوسط» (1258 ,1980).

تَمَكَن القارئ من ملاحظة طيلة هذا الفصل كيف تُعَرِّف المنهجية الفردانية ذاتها بالنظر إلى النظريات التي تصفها بـ«الشمولية» ومشروعها الرافض لاستنتاجاتها العلمية لتنصِّب نفسها كتيار مهيمن في الفكر السوسيولوجي. ومن بين الأسئلة المطروحة تلك المتعلقة بالعلاقة بين تطور المنهجية الفردانية في الثمانينات والمكانة الجديدة للفرد في المجتمع المتميز باحتدام التنافس بين الأفراد في المدرسة، وفي المؤسسة، وتَفَرُّد الرواتب، وأولية المبادرة الفردية، وتراجع الانخراط النقابي، وأزمة الروح النضالية... ويبقى جان ليكا (J. Leca) أقل قناعة من ريمون بودون وبوريكو حين يقول أن «الفردانية المنهجية، والفردانية وحدها تقيمان علاقة مماثلة لتلك التي بين الكلب الذي يدل على مجموعة نجوم والكلب الحيوان النابح، أي ليس ثمة علاقة »(289 ,1982). قد يوجد ارتباط بين الفردانية المنهجية بصفتها منهجا والفردانية السوسيولوجية[6] باعتبارها مناخا ملائما لهذا المنهج وإن كان المناخ الفرداني لا يفرض بالضرورة خيار الفردانية المنهجية، إذ توجد وبصفة خاصة قرابة طبيعية بين المنهجية الفردانية وبعض جوانب الفردانية السوسيولوجية ولكن من غير المؤكد أنّ لهما نفس النظرة للعالَم (1986a, 160).

لتجاوز النقاش شمولية/ فردانية يمكننا القول أن السوسيولوجيا لها

---

(6) التي يعرّفها جان لوكا على أنها خاصية **الموضوع المدروس**: سلوكات اجتماعية، مؤسسات اجتماعية، وغيرها. (نفسه، 13، 160).

مداخل متعددة لتحليل الاجتماع، وأنه من الضروري التمييز بعناية فائقة بين الدراسات التي تتناول الأفراد وتلك التي تعنى بالمجموعات، غير أن تفضيل مدخل على آخَر ليس بأمر حيادي إنما تجري الأمور وكأننا عندما نعالج موضوع الفرد فإننا نعجز عن تفسير الدينامية الاجتماعية والنماذج النظرية التي تفضل النظام الاجتماعي كما تشهد على ذلك بعض عناوين المؤلفات (انظر قائمة المراجع).

5 - الدفاع عن النزعة الليبيرالية وسوسيولوجيا الأفكار

فيما وراء انزلاق من النموذج النظري النفعي نحو النموذج النظري الأكسيولوجي وأبحاث جديدة حول القيّم (R. Boudon, 1999) يواصل ريمون بودون في التساؤل حول الطريقة التي تؤسس السوسيولوجيا علميا محاولا في هذا العمل إبطال جميع النظريات "**غير الليبرالية**" (R. Boudon, 2004) في العلوم الاجتماعية ويعمل على البرهنة للمثقفين على أنهم لا يحبون الليبرالية لما لديهم من تعريف خاطئ عن ذلك. ويتحامل في جهة أخرى (R. Boudon, 1990, 1995) على النزعة النسبية في العلوم الاجتماعية مواصلا عبر ذلك التخمينات حول ما يمكن أن يكون مسالك الوصول إلى الحقيقة، بما فيها المرور عبر نقد عنيف ضد الإمبيريقية الذي لا يمكننا إلا أن نشترك فيه: «رأينا أيضا ظهور من جهة العلوم الاجتماعية، خاصة عند من وقعوا في تخدير الأيديولوجيات الكبيرة، نزعة إمبيريقية تفاعلية كبيرة من نوعية متدنية "التي يمكنها تبني شعار" ليس هناك إلا وقائع، وكل تأويل مشكوك فيه».

أ - الليبرالية المعتدلة والحقائق الاجتماعية

وفي تبرير مواقفه الليبرالية، يتبنى ريمون بودون تعاريف لليبرالية يمكن أن يستأثر بها كل أنَسيٍّ، ومن ذلك أن «الليبرالية تتمثل المجتمع يكونه أفراد يبحثون على تعظيم رفاهيتهم» بينما يقترح هو«نظرة للعالم تعالج كرامة واستقلالية الأفراد باعتبارها قيمة مركزية» (R. Boudon, 2004,29 et 25). فالليبراليون« يأملون في أن تكون قواعد اللعبة الاجتماعية عادلة قدر الإمكان، إلا أنهم يقبلون بكون المكافآت فيما يخص المكانة والعائدات

والسمعة أو التأثير متغيرة، ومعناه أن البعض ينجح أحسن من الآخرين في سوق الكفاءات والاستعدادات. ففي وضع مثالي، يقبلون بالتفاوت لكن عند المعتدلين وبلا شك الأكثر انسجاما من بين هؤلاء أن يكون وظيفي، وأن يكون مبررا قدر الإمكان: أن يكون في مستوى حيث كل ادعاء يريد التقليل منه يؤدي إلى أثار سلبية على الجميع، الضعفاء بصفة خاصة» (R. Boudon, 2004,29 - 30) ويقول في موضع آخَر: «نعم يعترفون [الليبراليون] بضرورة ضبط السوق؛ نعم يعترفون بأن الدولة لها دور ينبغي أداؤه وأن لا يقتصر ذلك على ضمان الأمن للمواطن؛ نعم إنهم ضد "الليبرالية الوحشية"» (نفسه، 197).

بيد أن هذا التعريف المعتدل لليبرالية لم يتحقق في أي أمة أو دولة كانت، كما أن التوجهات السوسيواقتصادية الحالية تبتعد أكثر فأكثر، بل تجري الأمور وكأن الليبرالية الوحشية تغلبت على الليبرالية وحدها. وبطريقة معينة للمُثل الاشتراكية والشيوعية حول تفتح الأفراد نفس وجهات النظر السخية فيما يخص تفتح الأفراد دون أن نرى تجسيد ذلك إلى يومنا هذا، بينما الليبرالية في تطبيقها الحالي يساهم في إبقاء ربع ساكنة المعمورة في ظروف معاشية دون الإنسانية واستمرار حروب لا فائدة منها لبقائها.

والحقيقة أن التعريف المعتدل لليبرالية لا يشترك فيه الفاعلون الاقتصاديون الليبراليون الذين، من بعيد أو قريب، يحرفون دور وظائف الدولة لمنعها من القيام على أحسن وجه بوظائف الضبط. هكذا «فالواجب الثالث» للدولة الذي عرَّفه آدم سميث ويُذكِّرُ به ريمون بودون (إنشاء مؤسسات ذات مصلحة عامة والتي من المنتظر أن تستأثر بها المبادرة الخاصة) لم يتحقق، وإن تحقق فذلك بقسط متدني او في مجالات حيث لا يمكن إدراك المثال اللبيرالي. فالدولة الاجتماعية لا تقوم بشيء إلا إصلاح الخراب المترتب عن غياب ضبط كان على الدول خلقه في إطار وظيفتها الاقتصادية، وذلك يقوض من حظوظ تفتح استقلالية الأفراد. يحيلنا هذا التمثل للدولة الذي اقل ما يمكن قوله أنه توهم والذي تقدمه الليبرالية حسب ريمون بودون: «فيما يتعلق بالدولة، تدافع الليبرالية عن تمثل من طابع تعاقدي. فالدولة المرجوة في نظرها هي تلك الدولة المعرَّفة وظائفها

وسلطانها بشكل يجعلنا نعتقد عند نهاية تجربة فكرية بأن المشاركين يقبلون بها مبدئيا بالإجماع في حالة ما تمت استشارتهم عن طريق الاستفتاء» (نفسه، 48). في محاولته محو كل نزاع وأكثر من ذلك كل تناقض في الواقع بصفة عامة، وفي الاجتماعي بصفة خاصة، ينساق ريمون بودون إلى الاعتقاد في إمكانية بل احتمال تمثلٍ وخاصة سير الدولة بطريقة الاتفاق.

بما أن الأثر الأساسي للنزعة الليبرالية - فيما يعتقد نقادها- هو تفاقم التفاوتات الاجتماعية والهيمنة على من هم الأكثر ضعفا، يتقدم ريمون بودون للإجابة على الانتقادات بقوله: «عكس ما يؤكد عليه المفكرون الليبراليون، لا يمكن اعتبار التفاوتات مثالا مناسبا عن الآثار المنحرفة التي ينتجها السوق. والواقع أنه إذا كانت التفاوتات التي يمكننا ملاحظتها بصفة أكيدة غير مبررة، فإنها أيضا من جهة أخرى آثار متطلبات وظيفية ومنها المكافئات مقايسة على المساهمات. كما أن عديد من التفاوتات منبعها إجراءات غير ليبيرالية، ومثال ذلك الآثار غير العادلة للنزعة الإحتمائية الاقتصادية: من الصعب أن نقول أنها من توصيات التقليد الليبرالي» (نفسه، 169). يتحامل ريمون بودون بعد ذلك على الرئيس الامريكي الذي في دفاعه عن مصالح مزارعي القطن الأمريكان زاد في تفاقم التفاوت بين الشمال والجنوب، لكن هذه الاجابة تستدعي انتقادين. ومن جهة أخرى فالمتطلب الوظيفي الذي يجعل من المكافئات مقايَسَة بالمساهمات، مع أنها تبدو كمبدأ «عادل» هو أساس توسع التباين بين الأفراد (أو بين المجموعات). وبهذا الشكل يُكذِّب المتطلب الوظيفي أساس مُثل النزعة الليبرالية إذ المساهمات تتوقف بالضرورة على الموارد الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية، المدرسية وغيرها عند كل واحد مع العلم أنها موزعة بطريقة متفاوتة. من جهة أخرى تحمل النزعة الليبرالية في طيِّها إمكانيات خرق تطبيق مبدأ العدل بما أن الأقوياء أو المهيمنين عبر مساهمة أكبر بحوزتهم من الوسائل ما يُمكِنهم من إفساد المبادئ ذاتها لليبرالية : فاللجوء إلى قدر ما من الدولة (الإحتمائية الأمريكية للزراعة والفولاذ، حرية التجارة بالنسبة للخدمات، وغير ذلك)، عوض تنظيم ضبط يشجع المساواة بين الأفراد يزيد التفاوتات. صحيح أن النزعة الاحتمائية لا تعود إلى الليبرالية، لكن هذه

الأخيرة تتضمن مبدأ إمكانيتها عندما تتطلبها القوى المهيمنة اقتصاديا لمصالحها الشخصية. ولأن الضبط على اختلاف انواعه الذي تطبقه الليبرالية - أو آثار دعه يعمل في أوقات أخرى- تناقض المُثل المعلن عنها، فالليبرالية ينبغي تقييمها مثل الأفكار الأخرى حسب تقدير النقد السوسيولوجي.

وعليه، إذا كانت الليبرالية «الخالصة» لا يمكنها أن توجد بوجود قوى اجتماعية تفسدها، يمكن لعالم الاجتماع أن يستنتج أنه من المؤكد أن الأفكار الليبرالية نافعة ولكنها ليست **صحيحة** حسب التمييز الذي يقدمه ريمون بودون في الكتاب نفسه. وكخاتمة ينتظر الكاتب «دائما إقامة "إدارة دقيقة للعدالة"، ومحاربة الرشوة بطريقة فعالة، وتعريف منظومات الجباية بطريقة تثير إحساسا بالشرعية والعدل، وترشيد النفقات العمومية» (نفسه، 229) أليس في ذلك اعتراف بعجز اقتصادي واجتماعي على بلوغ أهدافها؟ أو اعتراف بالمحدودية التفسيرية للمنهجية الفردانية، التي بتفضيل معالجة الاجتماعي عبر الفردي مع رفض واقع التناقضات في الحقل الاجتماعي، تمتنع من أن ترى في الليبرالية أفكار مسبقة.

ب - أية سوسيولوجيا المعرفة ؟

تريد الفردانية المنهجية أن تكون قبل كل شيء نموذجا نظريا يَرُدُ ويرفض الأطروحات الموسومة بـ«الشمولية» في النظريات السوسيولوجية الأخرى. وعليه تظهر بعض مؤلفات ريمون بودون بمثابة كتابات منطقية حيث أكثر ما يتوخى ألبرهنة على صحة أساس أطروحاته من حِرصه على دفع المعرفة السوسيولوجية حول موضوع «المجتمع»ومع ذلك نرى أن اجتناب هذه التخمينات من درب المستحيل لمن يتساءل عن الطابع العلمي للسوسيولوجيا.

بانشغاله، خاصة في مؤلفاته الأخيرة، في البحث عن أسس المعتقدات، صحيحة أو خاطئة، جماعية أو فردية يكون مشروع ريمون بودون قد نفى نزعة التشكيك التي يصفها بما بعد-الحديثة، حيث يرى أن

للقيم كلها والوضعيات والمعتقدات القيمة نفسها مقبولة إن لم نقل صحيحة. فبالنظر عن بعد يمكن إدراك الدولاب مثلا على أنه قرص أو متوازي السطوح، وأما بالنظر عن قرب عندما ندركه بمنظور، فإنه يظهر على حقيقته، وبتعبير آخر يجب رفض التشكيك القائل باستحالة معرفة الواقع. ولكن عوض ذلك يفضل ريمون بودون طريقة واقعية (1995, 56) تمكّنه من التأكيد على موضوعية القيّم، ولكنه يبتعد عن «واقعية مطلقة» تقترب كثيرا من تصور المعرفة بمثابة «صورة منعكسة» للواقع (**انظر الفصل 2**).

«والواقع أنه لا توجد حقيقة تدّعي أنها مُطْلقة، إذ لا يمكن تصور مثل ذلك بخلاف عن كونها صورة حرفية للواقع، ففي الحالة هذه لا يمكن تصور نسخة مماثلة، إذ تتناسب أبسط الأشياء بالنسبة لنا مع عدد لا متناهي من الأحاسيس. لكن إذا لم تستطع تمثلاتنا إدراك الحقيقة المطلقة، فهذا لا يجعلها اعتباطية، لأنه ليس هناك فائدة ترجى من تمثل منقطع عن الواقع.

يرفض زيمل من خلال الدور الحساس الذي يوليه للأوّليات (a priori) في المعرفة كل تصور واقعي للمعرفة. وبما أن هذه الأوّليات عديمة الفائدة ما لم تنطلق من اللحظة التي تكون فيها مخلّقة (moralisé) بالواقع إذا صح التعبير، كما رفض أيضا كل تصور تعاهدي، ومعناه استبعاد كل نظرية تجعل من الاتفاق بين الذوات العارفة الأساس الحصري للحقيقة» (R. Boudon, 1990, 415-416; voir aussi R. Boudon, 2004, 217).

يُقِّر ريمون بودون بالتبعية تجاه زيمل لأنه يستطيع انطلاقا من دراسة الأوّليات تحليل وفهم معتقدات الفاعلين الاجتماعيين سواء تعلق الأمر بمعتقدات عادية أو طرائق علمية، لكن مهما اعتمدت دائما على أوَّليات لكونها ضمنية (تتجاوز الوعي méta conscients) فغالبا ما يمس ذلك بقيمة النظريات العلمية رغم جودة استدلالها المنطقي: «يمكننا أن نقتنع بالأفكار الصحيحة وكذلك (...) بأفكار مشبوهة هشة أو خاطئة، فيكفي أن يكون الاستدلال ألواضح مُلوَّثا **بأوليات** سرِّية حتى يتحقق ذلك» (نفسه، 91). توسّع الكاتِب في البرهنة لأنه يرى أن وجود **أوّليات** يشوش الطريقة العلمية وفي هذا الصدد يذكر التخمين بالاستقراء (نفسه، 79 ,و .ss) و«أثر كورنو

(Cournot») (نفسه، 262 وss.) القائل بإمكانية اقتفاء أثر ما بمتتاليات سببية مستقلة (يكون ربطها بمحض الصدفة) عوض سبب واحد والاعتقاد في حقيقة فريدة (نفسه، 276 et ss.) بينما تكون مقولتان متناقضتان غير ذلك (نفسه، 248)، إلى غير ذلك.

يبين زيمل ما تشترك فيه النزعة الواقعية والنزعة النسبية (التي تحيل في معناها المطلق إلى مذهب الشك) من عيوب، ويقترح النظر في «الظروف الاجتماعية والأفكار مرتبطة بعلاقات سببية متبادلة» (R. Boudon, 1990, 427) وبالتالي يمكن أن تحدث المعرفة انطلاقا من **وجهة نظر**، أي من منطلق ما نسميه اليوم نموذجا نظريا أو إطارا (نفسه، 199). فما يصفه ريمون بودون بالإرث "الكانطي الجديد" من خلال العودة إلى مقولات، وإلى **أوليات** يختلف عن ذلك لأنه يخالف ما ذهب إليه كانط حين يعتبر هذه المقولات كمعطى ولا يمكننا معرفتها بصفة أعمق، بينما يذهب زيمل إلى القول بأن عدد وتنوع **الأوَّليات** أكبر مما أشار إليه كانط، بالإضافة إلى تغيرها في الزمان، وهي بصفة ما قابلة للمعرفة.

تشكل هذه **الأوليات** قلب «نموذج زيمل »في سوسيولوجيا المعرفة، إذ توضح كيف «يؤدي السير العادي للمعرفة إلى الخطأ » (نفسه، 107). وبما أنه لا توجد معرفة من دون وجهة نظر، ومن دون هذه **الأوَّليات** التي تنتمي للوعي بصفة انعكاسية (métaconsciente) (قيل عنها غير واعية قبل فرويد) للمسار العارف، كنا نتوقع من ريمون بودون أن يجعل منها موضوعا مركزيا في أبحاثه. ولكن بما أنه يعترف بالمكونات الاجتماعية لأوجه النظر أو **الأوليات** (ما بدأ به زيمل) أي تقديم بعض التنازلات أمام الأطروحات الشمولية، فإنه يتوقف دون تحليل هذه **الأوليات** مكتفيا بالتأكيد على عدم صلاحية العقلانية الأخلاقية أو العقلانية المعرفية دون البحث عن نمط تكوينها، بل ووصفها بأنها لا تقبل الاختزال (انظر أعلاه *Les limites de la rationalité axiologique*).

ومع ذلك، أتت لنا هذه السوسيولوجيا المعرفية ببعض اليقين، إذ لا يتناقض تنوع أوجه النظر و**الأوَّليات** مع مفاهيم الموضوعية والحقيقة

فـ«النسبية- بمعناها الكانطي أو الكانطي الجديد[7] -لا تتعارض بتاتا مع مفهومي **الموضوعية والحقيقة** (R. Boudon, 1980, 199) وبالتالي يمكن إدراك الحقيقة ليس "وإن كانت نسبية ولكن **لأنها** نسبية »(G. Simmel, 1988, 105). يوازي رفض المعرفة المطلقة هذا رفض «نظرية الصورة المنعكسة» في سوسيولوجيا المعرفة ويؤسس ذاته على تبادلية العلاقات التي تربط الظروف الاجتماعية بالأفكار، وهي تبادلية تؤكد صحة نظرية إمكانية تعدد الحقائق دون أن يؤدي ذلك إلى نزعة الشك، ومع ذلك تترك هذه النظرية مسألة تنوع طبيعة الحقائق حسب الحقول المعتبرة معلقة.

ثانياً: التعاهديـة Le conventionnalisme

تعتبر التعاهدية من أحدث النظريات التي ظهرت في الحقل السوسيولوجي في فرنسا. كانت انطلاقتها الرسمية بصدور كتاب أول *Les économies de la grandeur*(L. Boltanski et L. Thévenot, 1987) والذي أعيد تناول جزء أساسي منه في كتاب آخر *De la justification* (L. Boltanski et L. Thévenot, 1991) لتتوسع قاعدتها بمقالات جُمِعت في مجلة اقتصادية (L. Thévenot et al, 1989). تنتمي التعاهدية إلى تيار الفردانية المنهجية وتقترح وسائل تأخذ الجماعي بالاعتبار في تحديد الأفراد وإطار فعلهم. يندرج هذا التيار في نقد السوسيولوجيا الكلاسيكية المؤسسة على تناقضات (antinomie) مثل موضوعي/ذاتي، وجماعي/فردي، واقتصاد/سوسيولوجيا، مادي/فكري (idéel) فتعتبر نفسها هي الحل لتجاوز ذلك، إذ يعيد إطارها التحليلي «تناول مشكلة مركزية في العلوم الاجتماعية وهي إمكانية الاتفاق بين أعضاء المجتمع، أو بصفة أخرى ترى في «مسألة الاتفاق إحدى المسائل الأساسية التي ورثتها العلوم الاجتماعية عن الفلسفة السياسية» (L. Boltanski et L. Thévenot, 1991, 39). في هذا الصدد تَعتبر التعاهدية، التي تريد تفسير العالَم، أن يكون مشروع العلوم الاجتماعية متمثلا في «التفكير في التعامل

---

(7) بالمعنى الذي يستعمله "زيمل" : يمكننا الحديث عن «نسبية معتدلة» على عكس النسبية المطلقة لنزعة الشك.

بين البشر » (L. Boltanski et L. Thévenot, 1991, 1) الذي يشكل منطلق موضوع نظرياتها المتمثل في دراسة القوانين التي توجِّه التعامل بين البشر ودراسة تبادلاتهم والأشكال التي تتخذها.

تريد هذه النظرية أن تكون نقدية تجاه الاقتصاد الكلاسيكي الجديد بخصوص أخذ ظاهرة الفرد في الحسبان بصفة حصرية، ونقدية تجاه السوسيولوجيا الكلاسيكية فيما يخص الظاهرة الجماعية المُدرَكة على أنها ميتافيزيقا. اعتمادا على المنهجية الفردانية، يقترح تجاوز حدودهما موضحا أن الفرد يدرج فعله في إطار اجتماعي، إطار الاتفاقات والتوفيق (compromis) والمعاهدات (convention). بيد أن الإطار الذي يقترحه للسوسيولوجيا يقتبس من الاقتصاد الكلاسيكي الجديد مخططه المنطقي ونظرته للعلاقات الاجتماعية، بينما في مناقشة المصطلحات السوسيولوجية مثل مصطلحات الجماعي، الفرد، الحقل، المعرفة بتحويل محتواها إلى بديهيات إنما يُفقِرُها إلى ذلك، وما هذا إلا وجه مُغَيَّر لعقلانية **الإنسان الاقتصادي**.

1 - نظرية الفعل العقلاني

تشكل التبادلات إذاً إطار الفعل وترسم طبيعة القيود، ولكي تحدث فمن الضروري أن تُفهَم وتُقبَل أفعال كل واحد من طرف الآخَرين، وأن يتمكن كل واحد من تبرير تصرفه تجاه الآخَر وهي مقولة تقوم على مسلَّمة تعتبر الإنسان كائنا عقلانيا يحسن التفكير ويقبل بالعقل. فالرابط الذي يوحِّد بين الكائن الخاص ألا وهو الإنسان وطائفة من أمثاله هو «ضرورة التبرير. . . وهي كذلك ميزة تجعل من ذوات الأشخاص ذوات بشرية» (نفسه، 14) وعلى هذا الأساس يخصص مبدأ التبرير مكانا جوهريا للاتصال بين البشر بحيث يفترض الدخول في علاقة بحث عن لغة مشتركة وتعريف موضوع يتعال على المصلحة الفردية والتفاهم على ما يقبل به كل واحد على أنه «مبدأ سامي مشترك» فذلك ما يشكل المبدأ الذي يسمح بالاتفاقات بين البشر، لكنها ليست بعقود لأن «العقد تضييق يراد من خلاله تحديد المعالم

ووضع عناصر مجموعة في مواطنها الخاصة وربط بعضها ببعض» (L. Thévenot et al. 1989, 213) وإذا كان إبرام الاتفاقات ممكنا فذلك مَرَده إلى أن البشر يعيشون مع بعضهم البعض، ولهم نسق من القيم المشتركة تُبرم من خلالها **المعاهدات**، فهذه الاتفاقات عبارة عن معاهدات وهي على عكس العقود أشكال تسمح بـ «تنسيق مصالح متناقضة تتعلق بمنطقيات مختلفة، ولكنها بحاجة إلى التجميع حتى يمكن تلبيتها (. . .) فالمعاهدة نسق من التطلعات المتبادلة حول التصورات والكفاءات، تُعتَبَر بديهية وسيرها مسلَّمة » (نفسه، 213). ومن هذا المنطلق تعتبر التعاهدية نظرية الإجماع الاجتماعي القائمة في نظر مؤسسيها على جوهر الطبيعة البشرية ذاتها.

على هذا الأساس تكون التعاهدية نظرية الفعل، وهي في هذا الصدد تدرس دوافع الأفراد وصيغ مَوْضَعة الفعل والإطار حيث يجري وهذا ما تسميه أشكال التنسيق، غير أنها ترفض المصطلحات المؤسِسة للفعل الفردي التي تضَمَنها الاقتصاد الكلاسيكي الجديد الذي يمثل نظرية التبادل السوقي (échange marchand) الخالصة. وتبعا لذلك فالتعاهدية منشغلة بما تعتبره مصطلحات أساسية في معتقد الاقتصاد الكلاسيكي الجديد لتحويلها إلى عناصر مؤسسة لمبادئها الخاصة وهي مصطلحات العقلانية، والتعقيد، والتوازن، وتستعمل عوض ذلك مفاهيم اختبار الواقع المتضمنة للتبرير (الفعل العقلاني)، وتعدد أنماط (أشكال) **التنسيق** أو أطر فعل الأفراد، وفي الأخير **دينامية تحويل العالم** أو بالأحرى العوالم لأن التعاهدية تريد أن تكون أيضا نظرية التغيير الاجتماعي.

تظهر هذه النظرية معقدة بالنسبة لعالِم الاجتماع، إذ مرجعية مقولاتها الفكرية في الاقتصاد أو العلوم الأخلاقية والسياسية، وحتى نعطي لمحة عامة عنها مع تفادي الإفراط في التبسيط، سنعرض المقولات السبع مرتبة حسب تعقيدها المتزايد:

1 - **الأشياء** المحيطة بالإنسان والمستعملة في الفعل؛

2 - منطق الفعل هو التبرير تجاه الغير؛

3 - الأكسيومات الست التي تعرفِ **طبيعة** الإنسان، أي من هم البشر؛

4 - الأكسيومات الثلاث التي تؤسس **إطار الفعل**، ومعناه **تنسيق** الفعل بين الأفراد؛

5 - النموذج المشترك للفعل **وعلاقة التكافؤ**،

6 - العوالم الست أو **المدائن** حيث يتصرف الإنسان؛

7 - تحول العالم بالانتقال من عالم إلى آخَر.

يشكل مجموع هذه المقولات السبع نسقا - تلك خاصية من خواص النظرية العامة كما تريد التعاهدية أن تكون- وذلك بتعريف جوهر الإنسان (3) ومحيط الأشياء الذي بناه لنفسه (1) ومنطق فعله (2) ثم بالاصطلاح على إطار هذا الفعل (4 و5) لتقترح تقسيم الواقع الاجتماعي إلى ست عوالم أو مدائن (6) يتميز كل عالم بطبيعة الأشياء والبشر الذين يحتلونه، وإعادة بناء اتفاقات أو توفيق جديد يولِّد عالَما جديدا أو مدينة جديدة متى أصبحت الاتفاقات والمعاهدات السائدة غير مقبولة أو لا تتصف بالقابلية (7).

أ - أشياء الحياة الاجتماعية

ما يميز الأشياء المحيطة بالإنسان ليس طابع السوق فحسب، بل هي أكثر من خيرات إذ يمتاز الكثير منها بطبائع ووظائف مغايرة أو هي وسائل لوظائف أخرى، وبالتالي يصبح إطار التبادل السوقي عند التعاهديين إطار فعل من بين أطر أخرى وليس إطارا عاما. وفي الأطر الأخرى للفعل نجد عند الأفراد دوافع لا تتعلق بحسابات تصبوا إلى مثلوية (optimisation) خاصة بالعقلانية الاقتصادية، لأنهم مجبولون على العقل يتصرفون مع الآخَرين فيقومون بأفعال يمكنهم تبريرها، ذلك الأفراد كائنات عاقلة وفعلهم يقبل التبرير. تمثل العقلانية في إطار التبادل السوقي مبدأ التبرير، ولكن لا يصح أن يمتد هذا الشكل من العقلانية إلى جميع أطر الفعل كما يمكن ملاحظتها من خلال الحجج التي يقدمها الأفراد لتبرير تصرفهم، فهناك أطر متعددة تساهم في تعقيد الكون. ولَما كانت الذوات متعددة مرتبطة بالعديد من الحجج تشكل ملاذا إلى أشياء خارجة عن النواة الملموسة لتبريرهم، فالأشياء تكون إما مادية أو رمزية. إن الأشياء في عالم السوق عبارة عن خيرات بمميِّزات

تحددها النظرية الاقتصادية: أشياء غير موسومة، مُعَدَّة للتبادل ومتباينة بسعر، وتتخذ أشكالا مغايرة في عوالم أخرى، ففي عالم السوق مثلا، تشكل الغسالة خيرا سوقيا إذ لها سعر ولها في العالم ألبيتي «قيمة استعماليه» إذ تفيد في غسل الثياب، وتتحول حيوانات العالم ألبيتي الأليفة إلى أشباح في عالم الإلهام (L. Boltanski et L. Thévenot, 1987, 102).

لكل عالم أشياؤه فـ«عندما ترتب الأشياء، أو تتشكل في جهاز أكثر تعقيدا مع أشخاص في وضعيات متماسكة، يمكن القول بأنها تساهم في مَوْضَعة عظمة الأشخاص» (نفسه، 114)، كما يوجد في كل عالم ترابط منطقي بين الأشياء والأشخاص. في هذا الاتجاه، تقترح التعاهدية نموذجا عاما (L. Thévenot et al, 1989) قوامه ثلاث أنماط من الفرضيات الكبرى مستقاة من الاقتصاد والتي سيبيِّن النقد التعاهدي محدوديتها وضرورة تجاوز ذلك: ف1: تتعلق بكفاءة الأشخاص (عقلانيتهم)، ف2: تخص المحيط الخارجي للفعل (الخيرات كدليل)، ف3: تشير إلى صيغة التنسيق عند الفاعلين (السوق). لهذه الفرضيات كما سنرى لاحقا ما يقابلها في السوسيولوجيا، وحقيقة الأمر أن الواقع الاجتماعي ينبني كنتيجة تفاعلات بشرية مجَنِدة للعقل، والأشياء والعوالم حيث يُجَرَب الواقع البشري المتعدد. تكون الأشياء فيزيقية (أو رمزية) عندئذ تكون خيرات سوق (في العالم[8] أو الكون السوقي: من طبيعة سوقية) أو تكون خيرات البيت (في العالم ألبيتي) وقد تكون أيضا قواعد أو معايير اجتماعية. وفي كل الحالات، يتعلق الأمر بـ«ببناءات اجتماعية» قائمة على اتفاق بين الناس يصف الشيء ويحدد طبيعته، وبعبارة أخرى "وظيفة" اجتماعية في عالم معين، فما الأشياء إلا ثمرة معاهدات وليست معطيات أبدية خارجية عن التفاوض بين البشر، وبذلك تطمح التعاهدية إلى الظهور على أنها «نظرية حقيقية للعالم الاجتماعي والاقتصادي (A. Orléans, 2004, 30) في إطار عام تحليلي لفعل الأفراد حول المصطلحات الثلاثة المذكورة أعلاه.

---

(8) يصطلح علماء الاجتماع على ذلك فضاء السوق أو فضاء البيت.

ب - التبرير بمثابة منطق الفعل

تقوم التعاهدية على مسلمات، وبالتالي يكون الشكل المفضل هو النمذجة (modélisation) مما يعطيها صوريا مظهر الصرامة، وعلى ذلك تبني التعاهدية إطارا عاما لمنطقيات الفعل بتقديم فرضيات على ما قد يتناسب مع المصطلح السوسيولوجي وهو مصطلح الدافع. واقتداءً بالعلوم الأخلاقية والسياسية، تؤكد هذه النظرية على أن الرابط الذي يوحد الذات الخاصة ألا وهي الإنسان بأمثاله (الطائفة) هي إلزامية التبرير، وفي هذا الصدد يقول الكاتبان أن «إلزامية التبرير بدورها خصوصية، مميزة فيما يكون الأشخاص بشرا . . . فكيف يتطلع عالِم المجتمع إلى بلوغ الهدف متجاهلا قصدا خاصية أساسية في موضوعه، واستخفاف بكون الناس يواجهون متطلب تبرير تصرفاتهم بحجج مساندة تجاه أشخاص آخَرين يتحركون معهم؟» (L. Thévenot et al, 1989, 14; L. Boltanski et L. Thévenot, 1991, 54). في بادئ الأمر تبرر هذه النظرية نفسها بالبرهان التجريبي، ومعناه نفي القول ألاعتباطي، وبإمكان الجميع التأكد من صحتها إذ يكفي الانتباه للتبريرات التي يقدمها الأفراد في القول والفعل و«مثل العلماء لا ينقطعون عن الشك واختبار العالَم» (نفسه) وعليه تكون أفعال الفرد عقلانية تقبل التبرير عندما توجد مبررات تقف وراء قراره (بمعنى أنها تعبِّر عن نفسها في إطار القيود المفروضة أيضا على الآخَرين) يفهمها الجميع، فنقول أن «متطلب المبرر الحسن يختلط بطابع القبول من الآخَرين والموضوعية لتأسيس مقولة واحدة للمعقول» (L. Thévenot et al; 1989, 159-160). يفترض بناء نموذج الفعل المعقول التعالي على ظرفية الوضعية حيث يجري الفعل، إذ يعتمد ببعده العام على إقامة تكافؤ (**انظر النموذج المشترك وعلاقة التكافؤ**) مع وضعيات أخرى. يفرض متطلب العمومية نموذج تقارب مؤَسَسٍ، وبالتالي يجب التوفيق بين فرضيتي إمكانية تأسيس أفعال منسقة على مبدأ مشترك ووجود تعددية المبادئ، فتلك هي المقترحات التي يقدمها كتاب *Les économies de la grandeur* في «نموذج الفعل المعقول المتماشي مع هاتين الفرضيتين» (نفسه، 160).

ج - الأكسيومات الست وتعريف جوهر الإنسان

إذا كان منطق الفعل هو التبرير (الفعل اتجاه الأخر) فإن مجالات «نوابض» الفعل ترتبط بجوهر الإنسان وما يميزه باعتباره إنسانا. تعرِّف أكسيومات ست من هم الأفراد الذين يعيشون في المجتمعات التي اعتادت على التفاوض وليس على علاقات القوة[9]، إنها تلك المجتمعات أو «المدائن (cités) التي تعرِّفها الفلسفة السياسية الحديثة» (L. Boltanski et L. Thévenot, 1991, 69). ففي المجتمعات حيث «يمكن اختبار عقلانية التصرفات» (L. Boltanski et L. Thévenot, 1987, 199) نؤول دائما إلى «التحكم العملي للعدالة المؤسسة مبدئيا» (نفسه) التي تتطلب قدرة على التفاوض، وأن يمتاز الأفراد بطابع البشرية المشتركة A1 تجعلهم يتصرفون خدمة للصالح العام عن **طريق اتفاقات** وليس عن طريق العنف، **وأن لا يُحكَمَ عليهم بوضع** واحد إذ يمكنهم إيجاد مكافئ واحد على الأقل لوضع آخَر A2وبدون ذلك قد لا يتحمسوا للفعل. يمكنهم الوصول إلى **الوضع نفسه من الثراء أو الكرامة المشتركة** A3. يوجد نظام خاص بالأحوال التي تصف الأشخاص، تلك لا تسرُّهم **فتولِّد لديهم رغبة في تغييرها** A4 لكنهم يدركون أن ذلك له **كلفة** A5. يتمثل الأكسيوم الأخير A6 في وجود مصلحة مشتركة تسمح بالتوصل إلى اتفاق (أو إنهاء الاتفاق).

د - إطار الفعل: أنماط تنسيق الفعل بين الأفراد

اقتُبِست الفرضيات السوسيولوجية من الاقتصاد الكلاسيكي الجديد A1 (**العقلانية يقابلها الدافع**)، A2 (**الخيرات تقابلها الأشياء**، ومنها رأس المال، بما فيه رأس المال الرمزي)، A3 (**السوق يقابله التعاون، التضامن**، كل رابط اجتماعي خارج السوق). ولفهم كيف أن الأشخاص يقومون بأفعال معقولة تتماشى والفرضيات (المعبَّر عنها أعلاه) ومرتبطة بضرورة تفسيرها للغير بصيغة مقبولة، هناك ثلاثة أكسيومات أو بديهيات أخرى:

---

(9) معناه أن التعاهدية لا تهتم سوى بموضوع المجتمعات الحديثة (الصناعية) وتقصاي تلك التي يكون فيها العنف السياسي واضحا.

- **تعدد العوالم**: يحدث الفعل في عالم أو في كَونٍ متعددة طبائعه (1 A) (L. Thévenot, 1989, 160). وحتى يُبَرَرَ الفعل من الضروري أن يتعالى على خصوصية وذاتية مُبَرِرِهِ، فتكون ظاهرة الإتيان بالأدلة حتمية، فالموضوعية تعبير عن ما هو مفيد كدعم لفعل قابل للتبرير، وهي ما يميز طبيعة معينةlh; . كما تستعمل الأشياء في فعل الأفراد كموارد.

- **طبيعة الأشياء واحدة وواحدة فقط** بمرجعية للعالم الذي يميزها في وضعية معينة (2A)، فهكذا «تجد الموضوعية الصناعية للمهندس وأدوات القياس وقوانين الإحصاء التي تفرض الاستقرار والمعايرة مكانتها بين موضوعيات أخرى(. . .) وما موضوعية السوق بالنسبة للخيرات أقل موضوعية وحتمية في فعل معين» (نفسه، 160) فلا تظهر أهمية طبيعة الشيء إلا إذا افتقدت مشككة بذلك في نوعية الشيء وفي الفعل ومدمرة لأسس شكل التنسيق، أي إطار فعل الأفراد.

- **للأفراد طبائع عديدة** مثل الأشياء، يجب وصفهم أي التعرف عليهم، في إطار فعل معقول، غير أنه، خلافا للأشياء، يمكن وصفهم في كل الطبائع (3A) فإذا كان الاقتصاد السياسي الكلاسيكي لا ينظر سوى لعقلانية واحدة، فإن التعاهدية تعتبر أن الإنسان له عقلانيات عديدة لأنه كائن عاقل قادر على الاستدلال وتغيير الطبيعة، ولكن يجب عليه تبرير فعله حسب عالَم معين.

هـ - النموذج المشترك وعلاقة التكافؤ

يدفع وجود مصالح مشتركة (أكسيوم 6) تتجاوز تفرد الأفراد إلى الاعتراف بنموذج مشترك بين جميع عوالم الفعل عامة، في الوقت ذاته وداخل كل عالم، تُنظِم علاقة التكافؤ[10] تماسك عقلانية عالم معين بين

(10) باصطلاح الرياضيات نسمي تقسيم المجموعة E كل مجموعة *P* من أجزاء غير فارغة من E حيث ينتمي كل عنصر من E إلى مجموعة-عنصر واحدة وواحدة فقط من *P* وتسمى عناصر P أصناف التجزئة. تعطى هذه التجزئات في علاقات R؛ وبصفة عكسية تعطي كل تجزئة علاقة. والعلاقة المتميزة بالانعكاسية والتعدية والتناظر هي علاقة تكافؤ. وتعطي علاقة التكافؤ

طبيعة الأشياء وطبيعة البشر ومنطق التفاوض (والاتفاق) وما إلى ذلك.

في النموذج الذي تشترك فيه جميع أطر الفعل المتميز بشكل من العمومية يتناسب كل شكل تنسيق مع نظام يفسر «نهاية توازن في هذه أو تلك الطبائع المختلفة».[*] تقوم كل طبيعة على شكل من العمومية يمكننا اعتبارها علاقة تكافؤ (L. Thévenot et al, 1989, 16) تتسلح بها الكائنات بشرا أو أشياء وبالخصوصيات نفسها، وبذلك يعبِّر هذا المفهوم عن مصادفة/عدم مصادفة طبيعة الأشياء والكائنات البشرية في نفس المدينة، إذ توجد في كل واحدة (أو طبيعة أو عالَم) علاقة نظام تحدد أهمية الأفراد، الذين يمكنهم الاعتراض على تخصيصها ويستطيعون اختبار نظام المدينة وتعيين العَظَمات (grandeurs) إلا أن بناء تكافؤ بين أشخاص يؤدي أيضا إلى إبراز مصلحة مشتركة. «تمثل هذه العلاقة الأساسية مبدأ للتعرف على الكائنات، الذي يُعتبر في كل طبيعة أكثر عمومية من الأشكال الأخرى للتقارب باعتبارها أكثر ظرفية، باعتباره مشتَركا بين الجميع» (نفسه) إنه «المبدأ المشترك الأعلى» الذي يسمح بقول أن *A* متكافئ مع *B*، أي «تأسيس تكافؤ أحوال العظمة وتحديد قيمة الأشياء» (L. Boltanski et L. Thévenot, 1987, 113).

في كل طبيعة معَرَّفة على هذا النحو، تتحدد البنية إذاً «بمبدأ مشترك سامي» ولكن في الوقت ذاته الترتيبات، لأنه يؤسس نظاما حول أهمية الكائنات ومنها لفظ عظمة (grandeur) المخصص لهذه الميزة، وعلى أساسها تُرتَّب الأشياء والأشخاص في كل طبيعة (أو عالم)، أي حسب عظمتها وحسب أهميتها بالنظر إلى المبدأ المشترك السامي الذي يصفها. وبما أن الجميع يشترك فيه يكون "المبدأ المشترك السامي" أيضا خيرا مشتركا في الفعل القابل للتبرير. تُمثل هذه الفرضية النظامية عنصرا يسمح بالانتقال من منظور طبيعة وحيدة (عقلانية السوق في الاقتصاد الكلاسيكي

نفس الخاصيات للكائنات التي تنتمي إلى تجزئة مجموعة، صالحة كعامل opérateur وتعبِّر عن الصدفة بين طبيعة الأشياء والكائنات البشرية في نفس العالم. وتُعرِف علاقة ترتيب داخل كل مدينة وضعية الأفراد فتخصهم بعظَمات يمكنهم رفضها.

الجديد) إلى منظور عالَم له طبائع متعددة لأن «النظام يبني حول كل شكل من التبرير إمكانية التقليل من التوتر الحيثي ليوفر مبادئ عامة أخرى للوصف دون إقصاء كل أثار العوالم الأخرى الممكنة وغلق جميع المنافذ في وجهها» (L. Thévenot et al, 1989, 162).

و - العوالم الست أو المدائن

سمح الاطلاع على المعالم الذي أُنجز في المؤلفات الكبرى في الفلسفة السياسية والأخلاق (L. Boltanski et L. Thévenot, 1987, 55) بتعديد ست أنماط كبرى مميزة لإطار الفعل أو ست أنماط كبرى من المدائن (L. Boltanski et L. Thévenot, 1987 et 1991) وهـي: مـديـنـة الـسـوق (cité marchande) ومدينة الإله (cité de Dieu) ومدينة السمعة (cité de renom) (أو الرأي) والمدينة ألخادمة (cité domestique) والمدينة المدَنية (cité civique) والمدينة الصناعية (cité industrielle). وإلى هذه المدائن تضاف مدينة سابعة وهي مدينة المشاريع (L. Boltanski et E. Chiapello, 1999 et 158).

- **مدينة السوق**: يعتبر آدم سميت أول من استنبط في علاقات السوق مبدأ عاما تُؤسس عليه المدائن. تَضْمَن مدينة السوق السِّلم وفيها بصفة ما، لأن البشر يتصارعون دائما حسب أهوائهم يقبلون التعرف على مصالحهم الخاصة في شكل خير مشترك يتمثل في السلعة، إذ التجارة تضبط الأهواء وتقيم الرابط الاجتماعي بين الباعة والمشترين في توازن عادل فالفائدة السوقية تحركهم جميعا وفيها يعقلون ويُخضِعون جشعهم عوض تحويله إلى عدوان.

- **مدينة الإله أو المدينة المستلهمة** (cité de dieu ou cité inspirée) : أما فيما يخص مدينة سان أوغيستان (Saint Augustin) فإنها تحدد نموذج المدينة حيث تضمن العلاقات المنسجمة الوفاق بين الكائنات، ولعل أساس هذه المدينة الإلهام باعتباره نعمة. وباعتباره تجريدا لمدينة البشر فقد تحقق هذا النموذج في «الأمم» و«الجمهوريات» و«الشعوب».

- في **مدينة السمعة** (أو الرأي) تقوم عظمة الشخص على رأي الغير، وهي بذلك مستقلة عن التقدير الذي يوليه الشخص لنفسه، فتظهر الخلافات عندما تتسع الهوة بين هذا التقدير وذلك الذي يكنُّه له الغير، وهو الواقع لوحده. يمثل البلاط الملكي مثالا على هذه المدينة: فإذا كان العظيم عظيما بفضل الامتيازات التي يجدها في هذا العالم فهو في ذات الوقت صغير، لأنه خادم بدوره يجد نفسه في تكافؤ مع خادِمه الخاص. يزعزع توتر عظمة السمعة وعظمة الخدم نظام الأشخاص وبالتالي البلاط مما يحرر فضاء لمدائن أخرى (المدينة الصناعية على وجه الخصوص).

- في مدينة الخدمة (التي قيل أن بوسوي (Bossuet) وصفها) يخضع الفرد للأمير الذي «يُضَّحي بسعادته الشخصية من أجل سعادة مشتركة». «في هذا التصور ألقرباني لعظمة الأمير، يكون الاحتفال بفضائله في إظهار جميع جوانب عظمة التضحية التي يبدلها من أجل السعادة المشتركة التي يُخضِع لها سعادته الشخصية كلية» (L. Boltanski et L. Thévenot, 1991, 119).

- **تتشكل المدينة المدَنية** (cité civique) عندما لم يعد الحاكم ملكا «من خلال تقارب مجموع العزائم البشرية حين يتنازل المواطنون عن تفردهم فيبتعدون عن مصالحهم الخاصة للاهتمام بالخير المشترك فقط» (نفسه، 138).

- تشكل **المدينة الصناعية** نموذجا يجد جذوره في كتابات سان سيمون، وهي مدينة مؤَسَسة على موضوعية الأشياء، عبارة عن جسم مُنَظم حيث تشارك جميع الأجزاء بصفة مختلفة في سير الكل، ويشكل «المجتمع » موضوعها، وبالتالي من الضروري أن يساهم الجميع في تسييرها عبر حساب التكاليف والقواعد المحاسبية وعلوم الإنتاج التي يضاف إليها في القرن 20 تنظيم العمل ووسائل المراقبة والقياس والمعايرة وغيرها.

- **مدينة المشروع** (cité par projet) التي نجد أساسها في الأدبيات

التسييرية التي ميزت سنوات التسعينات وفي النصوص والمقولات حول العدالة الاجتماعية. إنها مدينة تسير حسب نموذج الاتصالات البينية، في شبكة حيث تتشكل المشاريع وتتداخل وتتوالى.

يمكن القول باختصار أن الفرد يجد في كل نمط مدينة الشكل العام لمصلحته الخاصة. والواقع أن السوسيولوجيا والاقتصاد المتعارضان في رأي التعاهديين في مقاربة الإنسان، الأولى مثمنة للجمعي والثاني للفردي جعلا من المصلحة بنية أصلية متشابهة تعتمد على التحول ذاته من المبدأ الأسمى المشترك إلى قانون وضعي (الإرادة العامة أو السوق). فهذه الطريقة، في نظرهم، من طبيعة ميتافيزيقية موجَّهة بشكل يبقيها مجردة ما دام تنوع الاتفاقات التي تشكل حبكة الواقع الاجتماعي لم يُؤخذ بالاعتبار، فهم يؤمنون بوجود تشكيل دائم لهذه الاتفاقات في وسط مجابهة الأفراد بصفتهم كائنات متعايشة. في الحقيقة من الواجب دائما أن نعترف لمبدأ ذا قيمة تكافؤ بقيمة عامة وبإمكانية إبرام الاتفاقات التي تحدد مكان التحام المصالح الخاصة في منفعة جماعية. يتمحور بناء النموذج حول ثلاثة أنواع من التحولات وهي: جمعي/فردي، وطبيعة بشرية متعددة/صيغ الفعل، وأنماط المدائن/أنماط الاتفاقات.

ز - تحول العالم: الانتقال من عالم إلى آخر

يُعَرَّفُ الأفراد بقدرتهم على العيش في حالتين على الأقل وبالتالي تغيير الحالة المعاشة، إذ يمنحهم أكسيوم الكرامة المشتركة نفس القوة لبلوغ كل الحالات بينما يوصف الأشخاص من خلال نظام نسبي للحالات، وذلك من عديد المميزات التي ستخلق مشاعر السخط والثورة على الأوضاع وتغيير التوازن العام[11]، وتوليد مشاعر أخرى، فتكون ديناميكية النسق في حالة

(11) يدخل مفهوم التوازن في المفردات الاقتصادية الأصعب في التعريف بعبارات بسيطة. نؤكد هنا على انزلاقه من الاقتصاد إلى مفهوم العالم أو المدينة. يشكل مفهوم التوازن (أو التناغم) هيكل طريقة لم تخرج عن إطارها الكلاسيكي الجديد، وبطريقة حدسية، حسب فرانسوى بيرو (F. Perroux) يعتبر التوازن «حصيلة القوى الضرورية والفيزيقية»، فليس له من معنى إلا معنى توازن السوق تدققه مميزتي «العام» و«الشامل».

لقاح في الوصف ذاته للأفراد. وبالطريقة نفسها، لا يكون تمييز العالم نهائيا، لأنه يحتوي دائما على علامات طبائع أخرى ولو اختزلت في حالة الظرفية، ويبقى تنوع هذه الطوارئ (contingences) على مشارف العوالم (أو الطبائع) ومشوش إلى أن تصبح هرجا ومرجا يعاد حينها النظر في التوزيع المنسجم للعظمة وأحوال الأشخاص.

بناء على ذلك يبرز الخلاف والمسار الذي يؤدي إلى الاختبار والبرهنة على الأدِلَّة، حيث يرفض الأشخاص توزيع العَظَمات المخصصة لهم في عالم معين (نفسه، 168)، يكتنف الغموض الوضعيات مما يؤدي إلى شكوك حولها، وعليه يجب تصفيتها ومعناه الرجوع إلى التماسك، وإلى اتفاق. ومن منطلق المُسَلَمة أن الأشخاص كائنات عاقلة، ستقوم المعارضة حول أحكام، وحول مبادئ سامية مشتركة تخص كل طبيعة إلى غاية الوصول إلى اتفاق. ومهما يكن من البديهي أن الحكم على نوعية الحجج لا يمكنه أن يتوقف على مقولات المتعاقدين المحتملين فقد تستقر فيها ذوات هامة لا تقبل التبسيط. و«تسوية الخلاف ورفع الالتباس عن حالات العظمة وجعلها تقبل البرهنة، يقتضي أن يمتد نموذج المدينة إلى كائنات من غير الأشخاص» (نفسه، 166). عند التشاجر ولصد ذاتية الأشخاص تستعمل الأشياء بوصفها دليلا في تعريف عناصر المعارضة في اختبار الواقع، إذ يتضمن نموذج المدينة المميز للتصرفات البشرية كائنات أخرى من غير الأشخاص (ذلك ما يسمح به استعمال مفهوم التكافؤ).

إن عدالة الاتفاقات بين الأشخاص تدعمها صحة الاتفاقات بين الأشياء وفي ذلك يقول بولتانسكي (Boltanski) وتيفنو (Thevenot)أنه «بمساهمة الأشياء التي سنعرِّفها بانتمائها حصريا لطبيعة معينة، يتمكن الأشخاص من إقامة حالات العظمة. ولا يختزل اختبار العظمة إلى نقاش أفكار، فهي تجند أشخاصا بجسديتهم (corporéité) في عالم من أشياء تشكل دعما» (نفسه، 167) ولكن كيف نقَيِّم عظمة الأشياء؟ إن الأمر مرتبط بعدة اعتبارات. للإجابة على هذا التساؤل يقول الكاتبان بأنه يمكننا «بحسب العالَم المعتبر، تقديم اختبارات استنادا إلى شهادة أحد العظماء المعتمد حكمه، باللجوء للإرادة العامة ودفع الثمن، أو أيضا الاعتماد على خبرة

كُفأة إذ تتلاءم أشكال المعرفة مع تقييم العظمة » (نفسه).

يجد الخروج من اختبار الواقع الذي يفرز الاختلاف حَلّه بالتوفيق الذي يبقى هشا ما لم ينسب إلى شكل من الخير المشترك المُؤَسِس لإحدى المدن الست. ولا يُرَتّب الأشخاص حسب عظمة خاصة بهذه المدينة، وبالتالي تُمنح الأشياء المستعملة في خدمة العموم هوية خاصة، كما أن إعادة بناء مدينة يسير حسب الصيغ المذكورة أعلاه، ودون ذلك تبقي الكائنات على انتمائها الأصلي مما قد يؤدي إلى انبعاث الشجار من جديد.

2 - لماذا سوسيولوجيا إجماع خلال الثمانينات

حسب تريانتون (J. R. Tréanton) (1993, 642-643) تشير التعاهدية إلى "دوركايم" لتذكّر بوجود الجمعي، ولكنها تتفادى النقاش مع كتاب آخرين في السوسيولوجيا المؤسَسَة (فيبر، ماركس، بورديو، ريمون بودون، نوربير إلياس، ريمون آرون، ميشال كروزي، غوفمان. . .). برزت التعاهدية في وسط تيار عام يعيد النظر في السوسيولوجيا القائمة خاصة في مسألة دور البنى الاجتماعية في تفسير نشاط الأفراد حيث نجد تأثيرات فيما يخص ضرورة غرس بصفة أحسن (to embed) السلوك الاقتصادي للأفراد في المجتمع، وخاصة تأثير علماء الاجتماع الأمريكان. ونكتفي في التمثيل على ذلك بالإشارة إلى مارك غرانوفيتار (Mark Granovetter) (1985). إن لطريقة التي تضع الفاعلين الاجتماعيين والأشياء على نفس المستوى طريقة مطية لبرينو لاتور (Bruno Latour) (1983) الذي يُساير معا ما يسميه البشر وغير البشر» عندما يمنحهم نفس الدور.

- عودة الفرد الحر

يكون القارئ قد تعرّف بمسميات مختلفة على عدد معيّن من المسائل بينة في السوسيولوجيا المؤسَسة وكذلك على الحلول المقدمة للتساؤلات رتبطة بعملها النظري خاصة تلك المتعلقة بتقسيم إطار الفعل (وليس والمجتمع) وتفسير الجمعي والخصوصي في آن واحد، وبحرية فعل الأفراد جودهم بصفتهم كائنات تاريخية بمعنى ورثة روتينيات، وثقافة، وعادات

مستبطنة في أشكال تصرف (الاعتياد habitus وليس الطبائع) بوعيهم وفي الوقت ذاته بحتميتهم، باستلابهم حسب البعض، بتبعيتهم بالنسبة لأنماط تفكير وسطهم ، وبما يبدو لهم بديهيا حسب آخَرين، وبانقيادهم في وضعيات حيث يعلقون الفعل دون أن يفقدوا بسبب ذلك الأمل في تغيير العالم. لقيت هذه المشاكل تحاليل لعلها غير كافية وناقصة في السوسيولوجيا، التي أثريت مناهجها ونتائج المعرفة، ولا تستطيع التماهي في «التصور الضيق والقديم الذي يقدمه كتاب *De la justification*» (J. R. Tréaton, 1993).

ترجع علاقات النموذج التعاهدي ومفاهيمه إلى أكسيومات ورَدَت في الاقتصاد السياسي فيما يخص ديناميته، وفي العلوم الأخلاقية والسياسية، وفي ما يسمى طابع الرشد عند الإنسان. تعارض هذه الطريقة المعيارية بصفة أساسية بين هذا النموذج والسوسيولوجيا النقدية، لنذكِر في هذا الصدد أن النموذج يبنى بمصطلح الأكسيومات. توحي هذه الخيارات بصرامة منطقية ولكنها تساهم في اختفاء كل ما شكل المحطات الكبرى في السوسيولوجيا الكلاسيكية، بل وتساؤلات عصرنا التي تشكلها المسألة المركزية لتحولات المجتمع، ومفاهيم التمثلات والأحوال الذهنية والدوافع بالمعنى السوسيولوجي، ووحدة الشخصية وهويتها. وعوض ذلك، نجد عملاء (agent) بدون عمق تاريخي وسوسيولوجي، ولا سيكولوجي، فكل ما لديهم ما هو إلا أشكال من ردود الفعل في وضعيات، ينتقلون من حالة إلى أخرى بسيولة شديدة مثلما هو الحال في كمال الأسواق الذي وصفه الاقتصاد الكلاسيكي الجديد، ينقصهم في ذلك مفهوم الدافع، الذي يركب المكونات العميقة لشخصية الفرد مع إجاباته للوسط.

أما بخصوص التمفصل بين الفردي والجماعي، كان اصطناع المدائن ومنطقها الأساسي بمثابة حبك شبكة قراءة للتصرفات الفردية والتعبير عن تغلغلها في الاجتماعي. والحالة هذه، فإننا لا نرى بوضوح فيما يمكن لهذا البناء الفكري أن يمنح للأفراد الحرية التي ربما حرمهم منها، حسب التعاهديين دعاة الحتمية السوسيولوجية أو الاقتصادية. عددت التعاهدية ست مدائن مقدمة بذلك إمكانيات تشكيلات متنوعة وأطر فعل علما أنه يمكن لكل

واحد منها أن يدَّعي بأنه مزيج من عدة منطقيات. كما يمكننا أيضا من جهة دعاة الحتمية السوسيولوجية أن نُعدِدّ إلى ما لا نهاية الحالات التي لا يختار الفرد فيها مصيره المحدد بالظرف الاجتماعي وبتالي فإن مفهوم الحرية المثار في هذا النوع من النقاش مصطلح لا يستنفد محتواه في هذا الإحصاء.

يقوم بناء المدائن التعاهدية على مجموعة بديهيات تدعم الاستدلال وليس كنتيجة ملاحظة، وذلك نقيض الطريقة السوسيولوجية. حول هذا الطابع الخاص يكون استدلال تريانتون على النحو التالي: «فإما الانطلاق من معطيات حَدَثية على طريقة غوفمان (Goffman) والاجتهاد بطريقة استقرائية ومقارِنة لاستنباط مقولات عامة قريبة من المعقول، وإما الأخذ بالعكس بطريقة نظرية -على الأقل في البداية - قليلا ما تتصل بالواقع ثم بناء نماذج مجردة "نمطية مثالية"» (1993, 627-655). ولكن تريانتون يواصل بقوله أن التعاهديين يستعينون في بناء هذه المدائن بكبار المؤلفين مما يضفي على الخطاب هالة علمية مؤثرة حقيقيا ولكنها مغلطة لأنهم حرفوا كثيرا هذه الأعمال. وعلى تريانتون البرهنة على مزاعمه معتمدا في ذلك على نصوص، ومعناه أن المدائن ليست أنماطا مثالية بالمعنى الذي يستعمله فيبر، ولا بناءات مستدل عليها مثلما نجد عند الفلاسفة الكلاسيكيين، ولكن يمكننا القول أنها مجرد اختراعات محلية.

ب - سوسيولوجيا الإجماع

لفهم انتشار هذه النظرية، من الضروري بلا شك إيجاد التفسير في شروط صحة النظريات العلمية التي عبَّر عنها كُتاب من أمثال توماس كون T.S. Kuhn (1962, 11 et 245) الذي أكثر ما بحث ظواهر الاكتشافات العلمية للطبيعة، ولكن ما يقوله عن دور النماذج النظرية وهيمنتها بين العلماء في وقت معين يبدو لنا صالحا للعلوم الاجتماعية. وفي نظر ذات المؤلف، فإن النماذج النظرية «بمعنى الاكتشافات العلمية المعترف بها عالميا، تقدم لطائفة من الباحثين مشكلات نمطية وحلولا» ولكنه يضيف في كلمة ختامية سنة 1969 أنه من أجل تحليل العلم والثورات المؤسسة على وجود مجموعات علمية «يجب في البداية توضيح البنية المتغيرة للمجموعات العلمية عبر

الزمن، فعلى كل دراسة بحثية يوجهها نموذج نظري، أو آيلة إلى انهيار نموذج نظري، أن تبدأ بالتعرف على موقع المجموعة أو المجموعات المسؤولة». وعلى هذا الأساس يمكننا تقديم نمطين من التفسير حول ظهور التعاهدية: الأول من طبيعة ظرفية والثاني من طبيعة علمية.

يتعلق التفسير الأول بطريقة سياسية مرتبطة بالوضعية السياسية للفترة التي شهدت نضج المشروع، إذ قدوم فريق آخر إلى الحكم ترافقه إرادة التجذر في المجتمع عن طريق ثقافة أصيلة في قطيعة مع النسق الفكري الذي سبقها، وذلك بإقامة المشروعية المنشودة على بحث على الإجماع والحوار، وبالتالي دور المعقول والتبرير.

يكمن التفسير الثاني في الإحاطة بمدى التعاهدية باعتبارها محاولة بحث عن حلول في مختلف مجالات العلوم الاجتماعية. تجد النظرية الاقتصادية المهيمنة، أي النظرية الكلاسيكية الجديدة، نفسها عاجزة على إبراز ظواهر جديدة ظهرت في حقل الاقتصاد كانتشار الخدمات أو انتشار التعاقد في العلاقات بين المؤسسات المتجهة لتحل محل علاقات تنافس خالص أو خضوع جلي. كما أن الاقتصاد الكلاسيكي الجديد لا يستطيع تفسير الأهمية التي اتخذتها قيمة الاستعمال على حساب قيمة التبادل (هذا ما تشهد عليه مشاكل الجودة في الصناعة مثلا) علما بأن نظرية الأسواق والخيرات لم تقدم تناولا اقتصاديا لقيمة الاستعمال. تحث هذه المشاكل على البحث عن أنماط تنظيم بين المؤسسات مما يدفع بالتعاهديين إلى القول بأن العلاقات الاقتصادية في هذا المجال لم تعد في الأسعار (السوق) ولكن في التنظيم (على شكل شراكة، وعقود، وعلاقات شخصية، وتضمين. . .) على أية حال عن طريق إبرام معاهدات بين الفاعلين لمدة معينة (L. Boltanski et L. Thévenot, 1991).

من المفيد أيضا الإشارة إلى أنه من وجهة نظر بيداغوجية، يسمح الترتيب بدراسة المعطيات الإمبريقية المحتواة في المقابلات التي تشكل قاعدة مواد المهنة (السوسيولوجيا)، لكن هذه النظرية تولد انطباعا يوحي بالنظام والحياد. فالطريقة التي تعتمدها لعلها تسهل انتشارها بالسماح بحل مشكل

التعرف على المعالم في وضعية تغيير وتعقيد أين تتداخل عوامل من نظام متعدد الأبعاد (تكنولوجي، اقتصادي، سياسي، مؤسساتي، سوسيولوجي) لم يأخذه اختصاص التخصصات العلمية بالاعتبار كما ينبغي. ولعل العمل على سجلات التبرير، حسب أشكال النمذجة يعطي «محتوى دقيق لمصطلح الشرعية أسهل في الاستعمال عند الباحثين» (Orléan, 2004,27).

في الأخير، وبتطبيق تحليل توماس كون حول الصيغة التي تنتشر بها النماذج النظرية، نستطيع القول أن التعاهدية جذابة حين تظهر بأنها توفر إمكانية إدماج ظواهر من طبيعة مختلفة تجاهلتها سوسيولوجيا الفعل لفائدة الاستراتجيات الفردية المبنية على المنفعة. وبهذا المعنى تشكل التعاهدية جزءً من تيارات أكثر انتشارا تبحث على تفسير بروز الاستقلالية الذاتية للفاعل، وعلى أهمية دور الفاعل في سير المجتمع، وفي الوقت ذاته على تعقيد الظواهر الاجتماعية وتأثيرها مع عوامل أخرى غير اقتصادية على نشاط الفاعل. فالدور المتعاظم الذي يظهر وأن الفرد يؤَدّيه حاليا يزيد في حدته اختفاء أو على الأقل تضبيب القواعد والإجراءات، وتراجع الشبكات الاجتماعية للتضامن والانتماء.

ج - هل يمكن للتعاهدية أن تكون نقدية

للإجابة ضمنيا على ما اتهمت به من أنها تقدم سوسيولوجيا إجماع تعتمد طريقة الأكسيوماتكية، أراد الإصدار (L. Boltanski et E. Chiapello, 1999) أن يكون مثالا عن تعاهدية نقدية للواقع. استقى الكاتبان المادة من قراءة النصوص التسييرية التي ظهرت في سنوات التسعينات. فالمدينة التي تبرز في هذه النصوص توضح وجود عالِم يعقب عالَمَ سنوات الستينات يحركه فكر رأسمالي جديد، مجهزة بنفس هندسة المعاهدات وأنماط المرجعية للصالح العام التي كان من الواجب إظهارها إلى الوجود. لكن وبما أنّ «الخطابات الجديدة التبريرية للرأسمالية التي تضمنتها بصفة ناقصة المدائن الست المعروفة سابقا»، «لوصف "الراسب" الذي لا يمكن تأويله في كلام هذه المدائن» اضطر الكاتبان إلى «نمذجة مدينة سابعة تسمح بخلق تكافؤات وتبرير وضعيات عظمة نسبية في عالم متشكل في شبكة» (نفسه، 164).

وعليه، وعلى خلاف هذه البناءات النظرية التي وصفناها بالاصطناعية، لم «يعتمدا على نص كبير في الفلسفة السياسية لانجاز تنظيم للحجج المستعملة، إنما اعتمدا مدونة نصوص التسيير لسنوات التسعينات، التي تمتاز بكونها موجهة للإطارات يجعل منها ملتقى بديهيا جدا للفكر الرأسمالي الجديد، وتحليل مختلف الاقتراحات الملموسة التي تقدم اليوم بغية تحسين العدالة الاجتماعية في فرنسا» (نفسه). فهذه المدينة هي **مدينة المشروع** : جهازها التبريري هو جهاز تسيير الذي يعرفه كل من يهتم بالمؤسسة والعمل. يقوم وصف هذه المدينة على مادة مناسبة ومرجعيات لكتاب مؤلفات سوسيولوجية وتفسيرية، ومن أهم المواضيع التي نجدها المنافسة، الزبون، هيمنة الافتراضي، الاختراع. بينما في خصوصياتها نجد رفض التراتبية والبيروقراطية والعملاقية والمعايرة وعلى ذلك تَرُدُ متطلبات الكفاءة والالتزام والمراقبة الذاتية والمشاركة والثقة، لكن الفاعلين في هذه المدينة لا يوجدون إلا من خلال نية النصوص الموجهة إليهم، فلا تراهم أبدا يبررون أفعالهم أو يطالبون بالعدالة والإنصاف.

تتعلق مدينة المشروع بفضاء المؤسسات، وهي عالم في شبكة حيث تدور المشاريع، سمته الحراك. تُخْلقُ المنفعة في دورة رأس المال (نفسه، 138) وليس بفضل الاستغلال في الإنتاج ووجود الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، إذ العمال، كما يقول الكتاب، يبيعون عملهم وليس قوة العمل. ومن ذلك أن استغلال فائض القيمة يقوم على تفاضلات الحراك يطبقها من هم أكثر حركية على من هم أقل حركية (نفسه، 444، 458). ولأنهم متحركون يزيد «العظماء» في رأس مالهم الاجتماعي، الذي يراكم الثروات في دورته بينما «الصغار» الذين لزموا أماكنهم يضمنون«للعظماء» إمكانية التحرك (نفسه، 450).

تبرز مميزات «العظيم» في كفاءته كوسيط ومنشط شبكات حيث تُدْرِجُ المشاريعُ الفكر الجماعي، ونكران الذات من أجل الغير أو المؤسسة، والحراك الفضائي والفكري، بينما نجد عند «الصغير» خصوصيات متعارضة (التصلب، غياب التسامح، البحث عن الأمن. . .). بالطبع هناك الخاسرون

وكثيرون منهم «الصغار» الذين سَيُمْنَعون من أي ولوج في عالم «العظماء». وبما أنّ **مدينة المشروع** غير متصلة بالمدائن الست الأخرى، فلا «واحد من العوالم» الأخرى سيمنحهم إمكانات أخرى وبالنتيجة سيُقصَون فتكون وظيفتهم حراسة البيت، بالحط من قيمة رأس المال الاجتماعي لروابطهم، وهو رأس مال في أساسه ضعيف جدا. وتأتي الحلول من الخارج من **مدينة المشروع**.

يرتسم النقد الاجتماعي للكتاب في قراءة القوانين والنصوص التي تضبط وضعية الأشخاص ذوي الوضعية الهشة وفي الاقتراحات الموجهة لإعادة إدماجهم في المجتمع. لكن تصور اغتصاب فائض القيمة كنتيجة تفاضلات في الحراك بين الفاعلين فرادى أو بين المؤسسات (نفسه، 458-459) يفضي إلى حلول بالأحرى وفق العرف (conformiste) بالنسبة لعقول جديدة نقدية تجاه الرأسمالية: للحد من انعدام الاستقرار والإقصاء ينبغي توسيع الحراك للجميع (نفسه، 474) وإمضاء عقود نشاط حتى يتمكن الأجير من تغيير طبيعته، ومعناه الانتقال بين الحين والأخر من مكانة أجير إلى مكانة مقاول (نفسه، 493) أو الحصول على منح استبدالية (المدخول العام مثلا). ومن جهة «الأسباب المُشرِفة على ذلك»، ينبغي مراقبة قوانين المنافسة عن طريق تسيير علاقات قوة متفاوتة تلقي بثقلها على تشكل العرض والطلب (نفسه، 636-637). لا تسري هذه التوصيات عكس مجرى السوق الأوروبي بل تطالب بأكبر قدر ممكن من الانسياب والمرونة مع عدالة اكبر.

وكخاتمة سريعة حول هذه المحاولة لإنتاج تعاهدية نقدية سنقول أنه من حيث الشكل يبين خلق مدينة مستقلة عن المدائن الأخرى بمعابر قليلة بينها تبيِّن الحرية التي أذِنت لنفسها باستعمالها، فأعطت للكُتاب نوعا من الحرية في الكتابة تجعل التحرير أكثر انسيابا، وكان بالإمكان القيام بالتحليل في إطار الكلام الكلاسيكي للسوسيولوجيا والتسيير دون أن يفقد أهميته ووجاهته. أما في المضمون فالنقد الاجتماعي المنبثق عنها دون طرح مسألة السلطان السياسي والاقتصادي الرأسمالي لا يهدد الرأسمالية إلا قليلا.

ويرى توماس كون (Thomas Kuhn) أن النشاط العلمي يقوم به أفراد

تلقوا تدريبا معينا، والاختصاص نفسه يحتله من تلقوا نفس التدريب الخصوصي ينظمونه حسب نصوص قاعدية تُعَرِف وتحدد الحقل الذي يغطيه العِلم المُحَصَلِ حيث تَتَعَرَفُ هذه الجماعة على ذاتها.

تبدو الخطوط العريضة لعودة المجتمع والسياسي كملطف عن نقائص الأفعال الفردية، هنا وهناك في الفضاء الاجتماعي كلما زادت المشاكل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية حدَّة، ومحاولة التعاهدية النقدية تبيِّن هذا التطور. فكل هذه العوامل والتحليل الذي قدمناه حول هيكل التعاهدية تجعلنا نفكر بأنّ عمل هذا التيار ظرفي أكثر من كونه تجديد عميق في السوسيولوجيا. ومن النافع الانعطاف على بروز نموذج نظري للتساؤل حول انعدام التطابقات ونقائص صيغ المقاربة المتواجدة وأدواتها في لحظة معينة. كما أن بروز فضاء دولي كفضاء تُحَلّ فيه مشاكل عصرنا الكبرى بما له من تأثير على حياة الجميع، وكذلك وجود الدول الوطنية في إعادة موقعة المجتمعات، يطرح مسألة وجاهة الفردانية المنهجية على وجه العموم ويؤكد على ضيق عوالم التعاهدية على وجه الخصوص.

بيبلوغرافيا

ANSART Pierre: *Les sociologies contemporaines*, Paris, Le Seuil, Point, 1990, 344 p.

ARROW Kenneth J.: «Des principes en question. Individualisme méthodologique: fondements et limites», *Problèmes économiques*, nº 2444-2445, 1995, 361 p.

BENETON P: «Logique et prégnance du social chez Boudon », *Revue Tocqueville* 1980-1981, III,, P119-136.

BERTHOUD Gérald: «Le père des idées reçues», *Bulletin du MAUSS*, 1987, nº22, p. 193-204.

BIDET Jacques et BIDET-MORDREL Annie: John Rawls et la théorie de la justice, Paris, PUF, 1995.

BIRNBAUM Pierre, LECA Jean (dir.): *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la FNSP, 1986, 379 p.

BOLTANSKI Luc et THEVENOT Laurent: «Les économies de la grandeur », *Cahier du centre d'études de l'emploi*, 1987, 483 p.

BOLTANSKI Luc et THEVENOT Laurent: *De la justification*, Paris, Gallimard, 1991, 483 p.

BOLTANSKI Luc et CHIAPELLO Eve: *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, 843 p.

BOUDON Raymond: *L'inégalité des chances*, Paris, Librairie A. Colin, 1973

BOUDON Raymond: *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977, 284 p.

BOUDON Raymond: *La logique du social*, Paris, Hachette, 1979, 275 p.

BOUDON Raymond: *La place et désordre*, Paris, PUF, 1984, 245 p.

BOUDON Raymond: «*Individualisme et Holisme dans les sciences sociales* »in BIRNBAUM P., LECA J., *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la FNSP, 1986 a, p. 45-19.

BOUDON Raymond: *L'idéologie, ou l'origine des idées reçues* Paris, Fayard, 1986, 330 p.

BOUDON Raymond, BOURRICAUD François: *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1982, 651 p., 2e édition, 1986, 714 p.

BOUDON Raymond: L'art *de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Paris, Fayard, 1990, 46(p.

BOUDON Raymond: *Le ȷte et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fard, 1995, 576 p.

BOUDON Raymond: *Le)s des valeurs*, Paris, PUF, 1999, 398 p.

BOUDON Raymond: *Déi de la morale? Déclin des valeurs*, Paris, PUF, 2003, 576 p.

BOUDON Raymond: *Rai, bonnes raisons*, Paris, PUF, 2003, 186 p.

BOUDON Raymond: «xplication cognitiviste des croyances collectivistes, »in BOUDON RaymoBOUVIER Alban, CHAZEL François: *Cognition et sciences sociales*, ParUF, 1997, pp. 19-54.

BOUDON Raymond: *Įuoi les intellectuels n'aiment le libéralisme*, Paris, Odile Jacob, 2004, 248 p.

BOUDON Raymond a:EROUX Robert: *Y-a-t-il encore une sociologie?*, Paris, Odile Jacob, 2003, |.

Bourdieu Pierre et WAANT Loïc: *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Le Seuil, 199 p.

Bourdieu Pierre: *Le setique*, Paris, Ed. De Minuit, 1980, 477 p.

BOURRICAUD François: «Contre le sociologisme: une critique et des propositions », *Revue française de sociologie*, XVI, suppl., 1975, p. 583-603.
BOURRICAUD François: *L'individualisme institutionnel. Essai sur la sociologie de Talcott Parsons*, Paris, PUF, 1977, 350 p.
BROCHIER Hubert: «A propos de l'individualisme méthodologique: l'ouverture d'un débat », *Revue d'économie politique*, Paris, nº 104, 1994, p. 25-52.
CAILLE Alain: *Splendeurs et misère des sciences sociales*, Genève-Paris, Librairie Droz, 1986, 411 p.
CASTEL Robert: *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1994, 490 p.
CASTELLS Manuel: *La société en réseaux*, Paris, Fayard, 1998, 671 p.
CONEIN Bernard, DODIER Nicolas, THEVENOT Laurent (dir.): «Les objets de l'action », série «Raison pratique », nº4, Paris, Ed de l'EHSS, 1993, 286 p.
CORCUFF Philippe : *Les nouvelles sociologies*, Paris, Nathan, 1995, 124 p.
DELAUNAY Quynh: «Entre l'individuel et le collectif: le conventionnalisme, une synthèse compromise », in *Economies et sociétés,* Théories de la régulation, Série R, nº 10, 12/1997, p. 109-133.
DUMONT Louis: *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983, 279 p.
FAVRE Pierre: «Nécessaire mais non suffisante: la sociologie des «effets pervers »de R Boudon, *Revue française de sciences politiques*, XXX, 6, 1980, p. 1229-1270.
FRYDMAN Roger: «Le marché: un système économique incomplet », Revue du MAUSS, nº, 3º trimestre 1990, p. 148-169.
FRYDMAN Roger: «Le territoire de l'économiste: marché et société marchande », *Revue économique*, Vol 43, nº 1, janv. 1992, pp. 5-30.
GELLNER Ernest: «L'animal qui évite les gaffes, ou un faisceau d'hypothèses »in BIRNBAUM P, MECA J. (dir.), *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la FNSP, 1986, p. 27-44.
GRANOVETTER Mark: «Economic Action and Social Structure: The problem of Embedded ness, *American journal of sociology*, Vol. 91, nº 3, November 1985, pp. 481-511.
KUHN Thomas S.: *Structures des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983, 284 p.
LANTZ Pierre: «Holisme ou individualisme: un faux dilemme », *Bulletin du Mauss*, décembre 1986, nº2, p. 71-87.
LATOUR Bruno: Les microbes, Paris, Métaillié, 1983, 281 p.
LAVAU Georges: «L'électeur devient-il individualiste? »in BIRNBAUM P., LECA J., *Sur l'individualisme,* Paris, Presses de la FNSP, 1986, p. 301-329.
MARCH James, SIMON HERBERT: *Les organisations*, Paris, Dunod, 1971, 1974, 253 p. (1965)
MERTON Robert*: Eléments de théorie et de méthodes sociologique*, Paris, Plon, 1965, 514 p.
NISBET Robert A.: *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984.
OLSON Mancur: *La logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1978, 199 p. (1966).
ORLEAN André, *Analyse économique des conventions*, Paris, PUF, 2004, (1994), 435 p.
PADIOLEAU Jean G: *L'ordre social*, Paris, L'Harmattan, 1986, 222 p.
PIZZORNO Alessandro: «Sur la rationalité du choix démocratique », BIRNBAUM P., LECA J., *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la FNSP, 1986, p. 330-369.
PRZEWORSKI Adam: " Le défi de l'individualisme méthodologique à l'analyse

marxiste", in BIRNBAUM P., LECA J., *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la FNSP, 1986, p. 77-106.

RAWLS John: *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987, 668 p. (1971).

SCHELLING Thomas C: *La tyrannie des petites décisions*, Paris, PUF, 1980, 247 p. (1978).

SIMMEL Georg: *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1988 (1900).

SIVRE Vincent: «L'individualisme méthodologique chez Raymond Boudon », *Bulletin du MAUSS*, juin 1987, nº 22, Paris, p.155-192.

THEVENOT Laurent et al. «L'économie des conventions », *Revue économique*, nº 2, mars 1992.

TILLY Charles: «Action collective et mobilisation individuelle »in BIRNBAUM P., LECA J., *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la FNSP, 1986, p. 213-243.

TREATON Jean-René: «Tribulations de la justice », *Revue française de sociologie*, XXXIV, 1993, p. 627-655.

WILLIAMSON Oliver E.: *The Economic institutions of capitalism*, New York, The Free Press, Mac Milan, 1985, 450 p.

الفصل الثامن

التحليل الاستراتيجي

جان بيار دوران

يُعتبر ميشال كروزي(Michel Crozier) المولود سنة 1922 عالم اجتماع التنظيمات، فبعدما اهتم بالحركات العمالية والاشتراكية، ثم بالحركة النقابية الأمريكية فأنجز بمعية مركز الدراسات السوسيولوجية ومعهد العلوم الاشتراكية للعمل بحوثاً ميدانية تضمنها كتابه *Le phénomène bureaucratique* ثم أسس في سنة 1963، مع علماء اجتماع آخَرين، مركز سوسيولوجيا التنظيمات، الذي تحول بعد ذلك إلى مخبر بالمركز الوطني للبحث العلمي CNRS.

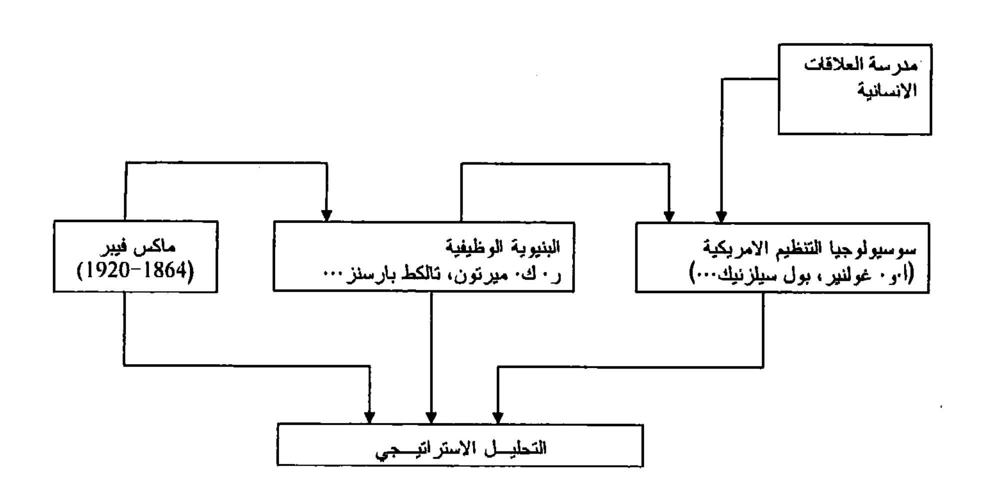
إن عرض تحاليل ميشال كروزي في هذا العمل المخصص للسوسيولوجيا العامة مبعثه إرادة الكاتب الصريحة في توسيع النظرية، الذي رأى بأنه «يمكن أن يساهم تحليل التنظيمات بصفة حاسمة في تكوين نموذج جديد للتفكير حول القضايا الإنسانية» (M. Crozier, E. Friedberg, 1981, 18). ولكن لم يعد بعد ذلك بعض المفكرين الذين استوحوا من **التحليل الاستراتيجي** يدرسون التنظيمات ولكن بصفة عامة «الوضعيات» التي تميِّزها علاقات السلطة في وسط قيود نسقية.

في الأخير، يؤكد كتاب ميشال كروزي الصادر سنة 1987 على هذا الاهتمام بتوسيع حقل تطبيق التحليل الاستراتيجي الموجود من قبل في كتابه الصادر في سنة 1970 الموسوم *La société bloquée*، ثم كتاب في سنة 1979 الموسوم *On ne change pas la société par décret*.

أولاً: الظاهرة البيروقراطية

لتسهيل فهم النموذج النظري المعروض في كتاب *L'acteur et le système* (M. Crozier, E. Friedberg, 1981) يُستحسن الانطلاق من نتائج الأبحاث الإمبريقية المدوَّنة في كتاب *Le phénomène bureaucratique* (M. Crozier, 1971). كان لماكس فيبر والوظيفية (ميرتون وبارسنز) وعلوم التنظيم الأمريكية (راجع بيبلوغرافيا كتاب *L'acteur et le système*) تأثيرا بالغا على ميشال كروزي الذي يحاول تجاوز عيوبها ونقائصها النظرية، فينتقد بالمناسبة ماكس فيبر في اعتقاده في «التفوق المطلق للنموذج التسلسلي القانوني والبيروقراطي، أما فيما يخص الفعالية [إذ] يبيِّن تحليل الوقائع أنه كلما ساد هذا النموذج كلما كان التنظيم أقل فعالية» (M. Crozier, 1971, 9).

يتساءل ميشال كروزي عن الأنساق البيروقراطية وسَيْرِها واختلالاتها في أداء الأشخاص للعبة التعاون فيما بينهم أو لعبة النزاع. نعود إلى الكتاب المذكور في تفاصيل تحاليل العمل الميداني التي يقدمها المؤلف: الوكالة المحاسبية الباريسية التابعة لوزارة المالية والاحتكار الصناعي للدولة.



مخطط 1: مصادر التحليل الاستراتيجي

1 - علاقات السلطة ومناطق الارتياب

شكك ميشال كروزي في ما أكد عليه عقلانيو التنظيم العلمي، فدافع بدوره عن محدودية العقلانية إلى جانب مارش (G. March) وسيمون (H. Simon) بحيث كان يرى أنه «على الإنسان مواجهة، في وقت واحد وعلى جميع المستويات متطلبات عقلانية نفعية لا غنى عنها في تحقيق أهدافه الجماعية وفي مقاومة الوسائل الإنسانية التي من الضروري أن يعتمدها، تمثل مشاكل السلطة حبكة لغز التحكيم المستمر الذي يجب القيام به. وكما رأى ذلك بارسنز جيدا، فإنها تشكل المسألة المركزية لكل نظرية تنظيم» .(M. Crozier, 1971, 184) تكون الانطلاقة من تعريف مقتبس عن دال (R. Dahl): «إن سلطة A على سلطة B تتمثل في قدرة A على دفع B إلى القيام بفعل لم يكن ليفعله لولا تدخل A».

تبيِّن أعمال ميشال كروزي الإمبريقية أن لبعض الأعضاء في التنظيم سلطة على الآخرين لمجرد أن سلوك هؤلاء محدد بقواعد، بينما سلوك الأولين أقل من ذلك بكثير، وبتعبير آخر تتوقف سلطة فاعل على آخَر على عدم قابلية توقع سلوكه تجاه شريكه. كما تُؤَسَس علاقة السلطة على مفهوم **"ارتياب السلوك** داخل التنظيم: «إذ تتوقف سلطة A على B على إمكانية توقع A لسلوك B والارتياب الذي يوجد فيه B أمام سلوك A. وما دامت حاجات الفعل نفسها، فإنها تخلق وضعيات للارتياب تعطي للأفراد الذين يواجهونها سلطة على من سيتأثرون بنتائج اختياراتهم» (M. Crozier, 1981, 116).

على هذا الأساس تكون علاقات السلطة عبارة عن مفاوضات مستمرة حيث يبحث كل واحد عن الزيادة في هامش عدم توقعية سلوكه تجاه الغير مع إملاء قواعد، أو بصفة عامة بالتصرف بغية تقليص منطقة ارتياب فعل الغير اتجاهه (انظر الجدول المتعلق بعلاقات المشرفين مع المرؤوسين). وفي هذا السياق يميز ميشال كروزي بين **سلطة الخبير** أي تلك السلطة النابعة من قدرة مراقبة الارتياب الخاص بوضعية ما (مهارة في العمل (savoir faire) لدى عامل مهني أو خبير في المعلوماتية مثلا) **والسلطة الهرمية الوظيفية** وهي التي تتمثل في الحد من سلطة الخبير بتقليص عدم توقعية سلوك هذا الأخير.

2 - الحلقة المفرغة للبيروقراطية

تعمل مضاعفة قواعد السير على مراقبة سلطة الخبير، ثم فرض احترامها على المرؤوسين الذين يهيؤون لأنفسهم مناطق ارتياب، أي مناطق حرية وسلطة مضادة **على تصلب التنظيم**. وأمام هذه القواعد و«الميل إلى تحويلها إلى نزعة طقوسية» (ritualisme) في التنظيمات الكبيرة يزيد كل خطر خارجي (ضرورة التأقلم مع السوق مثلا) في الامتثال والتصلب، لأن التغيير يؤدي إلى مفاوضات جديدة حول علاقات السلطة تكلِّف وقتا وطاقة ووجدانا. فالتنظيمات التي ترفض القيود الخارجية والتكيف والتغيير وتبقى صماء تجاه المخاطر التي تعترضها تسمى «أنساق التنظيم البيروقراطي» حيث «لا تشتغل جيدا تلك الدائرة أخطاء - معلومات - تصحيحات، وحيث يستحيل بفعل ذلك، تصحيح وإعادة التكييف السريع لبرامج الفعل تبعا للأخطاء المرتكبة» (M. Crozier, 1971, 29).

تتميز «الحلقة المفرغة» البيروقراطية بأربعة سيمات رئيسية نلاحظها في التنظيمات:

- تطور القواعد اللاشخصية التي تعمل على سير التنظيم، فهي التي تُعَرِف بالتفصيل، في نسق فيبر سير التنظيم والعلاقات بين الوكلاء وتهدف إلى إقصاء التعسف، إلا أنها تحد أيضا من المبادرة الفردية: «يجد كل عضو في التنظيم نفسه محميا من ضغوط رؤسائه **وفي الوقت نفسه من مرؤوسيه**، غير أن هذه الحماية تعزله وتحرمه أيضا من كل مبادرة فتخضعه كلية للقواعد التي تفرض عليه خارجيا، ومن جهة أخرى تجعله متحررا كلية من كل روابط التبعية الشخصية فلا يخشى أحدا ويجد نفسه مستقلا من هذه الوجهة لو لم يكن أجيرا» (نفسه، 232).
- تعتبر مركزية القرارات أثرا آخَر للقاعدة اللاشخصية: حتى نقضي على التعسف أو الضغوطات الشخصية، تبتعد سلطة القرار عن خلايا التنفيذ مما يزيد في تصلب التنظيم: «فالمقررون لا يعرفون مباشرة تلك المشاكل التي يفصلون فيها، أما الذين هم في الميدان

ويعرفونها جيدا فليست لديهم الذكريات اللازمة للقيام بالتكييف وتجريب الإبداعات التي أصبحت ضرورية» (نفسه، 213).

- عزلة كل صنف في التسلسل الهرمي هو نتيجة للقواعد اللاشخصية ولمركزية القرارات: فجل الوضعيات متوقعة، ووجود رابط قراري لا يسمح بالاتصال بين الفئات والطبقات، ومن أثر ذلك **الضغط الكبير للنظراء على جميع أفراد المجموعة**، فيستبدل النزاع داخل الفئات بنزعات ما بين الفئات نفسها، التي تتميز بتجانس داخلي كبير (روح الأسلاك).

- تنامي علاقات السلطة الموازية نظرا لاستحالة القضاء على كل منطقة ارتياب بأكملها، وتنمو حول تلك المتبقية «علاقات سلطة موازية، ومعها علاقات تبعية ونزاع. وعليه سيتصرف الأفراد والجماعات التي تراقب دائما منابع الارتياب في نسق علاقات ونشاطات، حيث يمكن توقع سلوك أحد الأفراد مسبقا، بقدر من السلطة على من تتأثر وضعيتهم بهذا الارتياب، بل وأكثر من ذلك تكون وضعيتهم الإستراتيجية أحسن، فكلما نتج عنها سلطة أكبر كلما قلّت منابع الارتياب، وبالنتيجة تتزايد أهمية السلطات الموازية في نسق تنظيم أشد بيروقراطية حيث التسلسل الهرمي واضح، وتقسيم المهام دقيق» (نفسه، 236).

يستمد نموذج «الحلقة المفرغة» عند كروزي أهميته من البرهنة على أن كل الضغوطات الخارجية التي تزيد من قوة الاختلالات القائمة تصبح من العوامل الأساسية للتوازن الداخلي للتنظيم. «يعرقل التصلب المستعمل في تعريف محتوى المهام والعلاقات فيما بينها وكذلك شبكة العلاقات الإنسانية الضرورية لإنجازها الاتصالات فيما بين المجموعات ومع محيطها. وعليه، فعوض أن تفرض هذه الصعوبات المترتبة إعادة تأسيس النموذج سيستعملها الأفراد والمجموعات لتحسين وضعيتهم في الصراع من أجل السلطة في التنظيم، وبالتالي تثير من هذه السلوكات ضغوطات جديدة للاشخصية (impersonnalité) والمركزية لأنهما توفران في نسق مماثل الحل الوحيد الممكن للتخلص من هذه الامتيازات التعسفية، التي حصل عليها هؤلاء

الأفراد وتلك المجموعات» (M. Crozier, 1971, 238-239).

من هذا المنطلق لا يمكن للتغيير أن يتأتى مباشرة من الخارج، إنما على التنظيم أن يتكيف ويتحول وإلا اختفى[1] وبالنتيجة يأتي التغيير المفروض من الخارج، وهو شرط البقاء، بالضرورة **من أعلى** بسبب مركزية القرارات، زيادة على ذلك وخلافا للتغيير في التنظيمات غير البيروقراطية حيث يكون تدريجيا ودائما، هنا يكون مفروضا وعنيفا، إذ تجري المفاوضات في علاقات السلطة بمنأى عن كل القواعد.

ثانياً: من التحليل الاستراتيجي إلى النسق الملموس للفعل:

يدرس **التحليل الاستراتجي** علاقات السلطة داخل التنظيم، لأن ذلك اعتراف بوجود **تعاون** بين الفاعلين، ومعناه أن كل فعل جماعي يقوم على حد أدنى من الاندماج. كما أن التنظيم ليس بمعطى طبيعي بل هو بناء **لأفعال جماعية** لا تحدد كلية سلوك الفاعلين، كما أن وجود **قيد معناه** أيضا وجود مناطق **ارتياب**، وضمن هذه الألعاب المهيكلة يختار الفاعلون **إستراتجية رابحة** من بين الكثير من الاستراتجيات الممكنة.

1 - اللّعبة والعارض

يرفض التحليل الاستراتيجي فكرة الحتمية الهيكلية أو الاجتماعية «**إذ لا توجد انساق اجتماعية مضبوطة أو مراقبة كلية**. يستحيل اختزال الفاعلين أفرادا أو مجموعات تشكل أنساقا في وظائف مجردة وغير مجسدة، ذلك لأنهم فاعلون بكامل الحقوق، يتمتعون ضمن قيود ثقيلة غالبا ما يفرضها «النسق» بهامش من الحرية يستعملونه بطريقة إستراتجية في تفاعلاتهم مع الآخَرين، ويفكك ديمومة هذه الحرية إحكام قبضة الأكثر عبقرية» (M. Crozier, E. Friedberg, 1981, 25).

(1) إلا إذا كانت في وضعية احتكار، مثل إدارة الدولة: ومن ثمة عنوان كتاب لاحق *La société bloquée*.

على أساس هذه الحرية ومن منابع الارتياب الذي يريد كل فاعل توسيعها، يستنتج التحليل الاستراتيجي الطابع **العرضي** دوما لنتيجة التفاعلات والبناء الاجتماعي. بعد نقدهما لعقلانية علوم التنظيم والفينومينولوجيا التفاعلية عند غوفمان وكذا الإثنومتودولوجيا (انظر فصل 9) ينتقد ميشال كروزي وفريدبارغ مفهوم الدور المستعمل عند أتباع البنيوية الوظيفية، والقائم بالنسبة لهم على إشكالية **التأقلم** واستكانة الفرد الذي تهيؤه البنى: «يتطابق الفرد مع تطلع شركائه فيؤوِّل الدور المنوط به ضمن الحدود الضيقة المسطرة من قبل. والحال أن ملاحظتهما تبيِّن أن الفاعل حر وكثيرا ما يخرج عن التطلعات مما يسترعي مفهوم **اللعبة** الذي يدل، وهو أكثر من أن يكون تغيير مفردة، على «آلية ملموسة يهيكل الأشخاص بفضلها علاقاتهم السلطوية ويضبطونها مع الإبقاء لهؤلاء - ولأنفسهم- على حريتهم» (M. Crozier, E. Friedberg, 1981, 97). إن ذلك تأكيد على أن الفاعل يختار في مجموعة من بين الإمكانات بإستراتيجية عقلانية تندرج في **لعبة استكشاف**، إذ الوضعية محَيَنَة دائما بما فيها من خلال تغيير القيود (المنبثقة عن سلوك الغير وتغيرات مناطق ارتيابه) وهو في الأخير، تأكيد أيضا على الطابع المبنى اجتماعيا لكل بنية فعل جماعي.

2 - من الفاعل إلى نسق الفعل الملموس

لكن الارتباط البيني للسلوكات الفردية يخلق «آثارا منحرفة» أو «آثار النسق» (هذه العبارات للكاتبين المذكورين) ومن ثَم ضرورة تكملة الاستدلال **الاستراتيجي** بالاستدلال **ألنسقي**. ينطلق «الأول من الفاعل ليكتشف النسق، وهو الوحيد القادر بقيوده على تفسير بعض جوانب سلوك الفاعل اللاعقلانية في الظاهر، بينما ينطلق الاستدلال النسقي من النسق ليجد مع الفاعل البعد العارض الاعتباطي وغير الطبيعي لنظامه المبني» (نفسه، 197-198).

فاختيار المفهوم غير مرتبط بالوجود الإمبريقي للنسق، وإنما يعود إلى كون نمط السببية والعلاقات ما بين العنصرين ليس خطيا، ولكنه من طبيعة نسقية. فالسببية النسقية إذاً تتمثل في النظر إلى الأسباب والنتائج مرتبطا فيما بينها داخل نسق.

بمزج الاستدلال الاستراتيجي مع الاستدلال ألنسقي اللذين يعرِّفها الكاتبان على أنهما متكاملان ومتناقضان ومتقاربان في الوقت ذاته، كما لو أنهما يواجهان ذلك الشَّيطان الذي يسمم السوسيولوجيا في كل وقت: وهنا نتحدث عن العلاقة فرد/مجتمع أو حريات فردية / قيود اجتماعية. وفي الربط بين الاستدلالين يعود ميشال كروزي وفريدبيرغ إلى مفهوم اللّعبة لأنه داخل نموذج يُرَكِب بين المنطقين، إذ كل مجموعة مهيكلة ولكن بصفة جزئية فقط كلما كانت الهيكلة محَيَنَة باستمرار بالسلوكات الفردية وعلاقات السلطة.

بصفة عامة وحتى يشتغل في مجموعة اجتماعية لم تعد تنظيما بسيطا، يفترض نموذج اللّعبة وجود ميدان تطبيقي محدد بصفة كاملة، إنه **نسق الفعل الملموس** الذي على عالِم الاجتماع الدارس بناؤه. ينتقد المؤلفان بصفة جذرية النسقية التقليدية والسيبرنتيقا المعتمدتين على فكرة ضابط يستعبد النسق، والمتجاهلتين للبعد الاستراتيجي للسلوك الإنساني (ونتيجته عرضية البناءات الاجتماعية). بالعكس، يُعَرَّفُ نسق الفعل الحقيقي على أنه «مجموعة إنسانية مهيكلة تنسق أفعال مشاركيها بآليات ألعاب مستقرة نسبيا تُبقي على البنية، أي استقرار ألعابها والعلاقات فيما بينها، بآليات ضبط تؤسس بدورها ألعابا أخرى» (نفسه، 246).

والواقع، أن نموذج اللعبة هو الوحيد القادر على تركها مفتوحة مع تلك البنية حيث يجري الفعل (نسق الفعل الملموس) وآليات ضبط البنية نفسها: فلا يمكننا إلا أن نتأسف لدراسات الحالة التي نشرها تيار كروزي لأنها لم تتطرق إلا للتنظيمات أو شبه التنظيمات، مع محاولات تعميمها على المجتمع برمته (انظر أسفله: **من المجتمع المعطل إلى الدولة المتواضعة**) والتي تطرح في رأينا بعض المشاكل الإبستمولوجية، التي تندرج في محاولة تجديد إشكالية عقلانية القرارات ضمن هذا الظرف. ويمكننا أن نقول مثل ذلك عن التخمينات حول التغيير ولكن الموضوع هنا يهم السوسيولوجيا بصفة عامة.

ثالثاً: هل التغيير ظاهرة نسقية؟

ينتقد كروزي وفريدبارغ نماذج التغيير الموجودة من قبل في الأدبيات السوسيولوجية باستبعاد اصلاحي المتسلط والمستبد النيِّر، ورفض التفسير على أساس الصراع ما بين البشر أو علاقات القوة، وكذلك النموذج الوظيفي المعقلِن لسكونه، ليصبح السؤال على النحو التالي: «انطلاقا من أي درجة وتحت أية شروط يمكن للتوترات التي يترتب عنها إلى حد الآن تدعيم نسق الفعل الموجود (داخل الحلقة المفرغة للبيروقراطية (ملاحظة من المحرر)) أن تؤدي بعد ذلك إلى انفجاره» (نفسه، 330).

يلجأ المؤلفان في الإجابة على هذا السؤال إلى «**آثار النسق**» (ارجع أعلاه) فهي «النتيجة الحتمية، والتعبير عن الطابع غير الطبيعي المبني للألعاب وأنماط الضبط، التي تفرض حدودا وقيودا على استراتجيات السلطة المشاركين وتَحُد من قدراتهم على التغيير، فتؤسس وتبقي كل نسق فعل وتشهِّر هكذا بكل مبادرة تغيير (...) وبتعبير آخَر يكون التغيير نسقي مِثل كل قرار أي أنه **طارئ** (contingent) بالنسبة لنسق الفعل الذي يُعِدُّهُ، والذي ينطبق عليه» (M. Crozier, E. Friedberg, 1981, 333). لا يكتسي مصطلح الطوارئ عند الكاتبين معنى الطارئ الخاضع للصدفة فقط إنما يدل على غياب «اختزال غير محدد» (نفسه، 211) بالإضافة إلى الطابع **المبني** غير الطبيعي، الذي يميِّز كل نسق إنساني. كما أن مناطق الارتياب (هي نفسها بناءات اجتماعية) التي تتضمنها ألعاب الفاعلين وردود أفعالهم غير المتوقعة دائما، هي التي تخلق هذه الطوارئ: «في وجه هذه النماذج الطبيعانية (خاصة السبيرنيطيقية (ملاحظة من المحرر)) وبنفس القَدْر نماذج البنيوية الوظيفية، وعليه فإن نسق الفعل الملموس هو ظاهرة فعلية قابلة للتحقق إمبريقيًا وليس بنسق مجرد مبني أي طارئ، ولا بنسق طبيعي» (نفسه، 211). وباستعمال طوارئ التغيير، يتجاهل الكاتبان مسألة منبع التغيير الأساسية والاكتفاء بوصفه.

يكون التغيير ناجحا «نتيجة مسار جماعي تُجَنَد، بل تخلق من خلاله الموارد وقدرات المشاركين الضرورية لتأسيس ألعاب جديدة يسمح تنفيذها

- دون قيد- للنسق بالتوجه أو إعادة التوجه بصفته مجموعة إنسانية وليس آلة» (نفسه، 338) كما أنّ التغيير هو في الوقت نفسه تغيير في وظيفة، في وضعية، في صيغة إجرائية وتحول أنماط ضبطها.

يبقى مفهوم العملية الجماعية هو الأهم أو بالأحرى **التعلم الجماعي** لنماذج علائقية جديدة من لدن الفاعلين، وأنماط تفكير جديدة، وقدرات جماعية جديدة. تشكل هذه المتتالية من التسويات الاجتماعية ذاتها **النسق** في التغير بمقاوماته وتقدمه. يخترع ويُثَبِت الفاعلون في التعلم الجماعي أشكال لَعِب جديدة، بما في ذالك داخل الأبعاد الشعورية والمعرفية، فيكون المخرج غير محدد بسبب الممكنات اللامتناهية، وهذا هو الإشكال كله، مشكل الخلق والإبداع الاجتماعي، بعودة إلى الطوارئ التي يتحدث عنها الكاتبين.

العلاقات رؤساء عمال/ مرؤوسين

قد يجد رؤساء العمال غير القادرين شخصيا على مراقبة أي متغير يؤثر في سلوك مرؤوسيهم أنفسهم عاجزين كلية أمام هؤلاء، إذ ليس بمقدورهم التأثير عليهم وبالتالي لا يمكنهم الحصول منهم، لا على زيادة المردود، ولا على تحسين الجودة. لكن لنفترض، وهذا ما يتناسب تقريبا مع الواقع، أن رؤساء العمال احتفظوا بقدر من السلطة التقديرية فيما يخص تطبيق القواعد، إذ يمكنهم غض البصر عن بعض المخالفات اتجاه انضباط الورشة مثلا، وعن بعض الانحراف في الأنماط الإجرائية المنصوص عليها التي تسمح بربح الوقت، بالنتيجة يجد المرؤوسون من يرغبون في هذا الخرق، أنفسهم في وضعية تباعيه اتجاههم، وعليه سيكون لرؤسائهم سلطة معينة عليهم يمكنهم استعمالها مقابل تسهيل مهامهم.

يمكننا بتحليل وضعية مماثلة أن نتصور نوعين ممكنين من التعسف في التنظيم، كليهما يكمِّل الآخر؛ فالأول تحدده عوامل الارتياب المؤثرة على المهمة نفسها، والثاني تحدده القواعد التي سطِّرت لتجعل هذه المهمة أكثر عقلانية ويمكن توقَعها. فطالما بقي هناك قليل من الارتياب في تنفيذ مهمته، سيحتفظ المرؤوس الأكثر تواضعا بإمكانية استخدام نوع من السلطة التقديرية، وطالما يُفضَل الإنسان على الآلة في إنجاز مهمة، سيبقى هناك مقدار من الارتياب. لكن في الوقت نفسه تعمل قواعد تفرضها السلطة على التقليل إلى أقصى حد ممكن من تعسف للمرؤوسين، مع ترك للرئيس المكلف باحترامها منطقة تغاضي ضرورية تمكنه من الاحتفاظ بسلطة ضغط ومفاوضة.

تتطابق استحالة الإلغاء الكلي للسلطة التقديرية للمرؤوس في تنفيذ مهمته مع بقاء السلطة التقديرية للرئيس في تطبيق وتأويل قواعد وطرق الفعل، إنها الوسيلة الوحيدة التي يستطيع التنظيم استخدامها لإجبار أعضائه على استعمال هوامش المبادرة لفائدة التنظيم.

المصدر: M. Crozier, *Le phénomène bureaucratique*, 1971, p 198

تكمن شروط التغيير في الثروة والوفرة العلائقية والمؤسساتية، ومعناه أن المجتمع الثري من حيث العلاقات والمؤسسات (وبالتالي «الحلاقات المفرغة» أيضا) يستطيع تقبل بسهولة كبيرة قطيعة أحد عناصره المكملة (intégrateur) أكثر من المجتمع الفقير من حيث الوسائل أو أنساق الفعل، ومعنى ذلك أن المجتمعات العصرية والمعقدة أكثر استعدادا للتغيير من المجتمعات القديمة، ومنه «الأهمية القصوى للامركزية وكل الأشكال الجلية للتسيير الذاتي التي تُعَجِل بالتغيير» (نفسه، 346). وفي الوقت ذاته، لا يتصور نسق كروزي كيف يمكن للقطيعة أن تُحدِث ظواهر تَعَلُم إيجابية (التغيير الناجح) دون تدخل زعامة بشرية في ذلك (نفسه، 346). يعود هنا إلى الواجهة ومن جديد، النموذج الضمني للتنظيم ولسوسيولوجيا التنظيمات على شكل **تغيير توجهه** زعامة.

وعليه وبما أنه لا يمكننا تفادي علاقات السلطة، فنحن ملزمون على العيش في عالم نزاع وتلاعب وغموض مما يدل على أن «**المجتمع المتجانس، لأنه فاضل لا وجود له**» (نفسه، 376) وبالتالي يجب فك القداسة عن البحث عن عدد معين من الغايات الاجتماعية، وأن يكون موضوع **المعرفة** فهم بناءات الفعل الجماعي المتزايدة في التعقيد في مجتمعاتنا حيث حرية واستقلالية الفاعلين الفردية والجماعية في توسع مستمر، لأنه انطلاقا من هذه المعرفة العميقة بهذه البناءات والسلوكات والممارسات الحقيقية التي تغطّيها يمكننا التوصل إلى تغييرات ناجحة.

رابعاً: من المجتمع المعطل إلى الدولة المتواضعة

تشكل شروط نجاح التغيير هذه المرة على مستوى المجتمع كله دوافع نمط آخَر من المؤلفات كتبها ميشال كروزي والتي من خلالها، يريد أن

يكون مصلحا. إنها محاولات ذات طابع سوسيو سياسي أقل صرامة من الكتب السابقة التي ذَكَرْنا أهم ما ورد فيها، ولكنها ترتكز على الأعمال الميدانية حول الإدارة الفرنسية، التي تبقى مشدودة بمبادئ التحليل الاستراتيجي النسقي.

يدرس ميشال كروزي، كما فعل من قبله علماء اجتماع آخرون (ألان توران، وريمون آرون بالأخص) أزمة مايو 1968 في كتاب *La société bloquée* (1970) حيث يتساءل في بادئ الأمر عن المشكل الذي يطرحه الابتكار في العالَم الجديد للمجتمع ما بعد الصناعي. فإذا كان الفرد (المقاول) في السوق الكلاسيكي أو في مجتمع القرن 19 هو من تحمَّل مسؤولية الابتكار ضد ضغط المجموعة المحافظة، فالأمر يختلف كلية في النظام الحالي الذي تهيمن عليه التنظيمات الكبيرة، وبالتالي لا يكون الابتكار **ظاهرة جماعية** ممكنا إلا إذا كانت المحافظة على **حرية المبادرة الفردية** وتوسيعها مضمونة في تجانس مع فعالية التنظيم.

بيد أن كروزي انشغل بالبرهنة على أن **النموذج البيروقراطي الفرنسي** المميز للإدارة والمؤثر على المجتمع الفرنسي لأنه لا يلبّي الشروط التي تساعد على الابتكار، هو **نظام جد مركزي ا** «يقيم مسافة أو حاجزا واقيا بما فيه الكفاية بين أصحاب القرار وأولئك الذين سيتأثرون به» (M. Crozier, 1970,95) ومن جهة أخرى، يصعِّب **تنضيد** الإدارات الفرنسية من التواصل بين الفئات. فمزايا الاستقرار والانتظام والتوقع أقل من مساوئها في التصلب وانعدام الاتصال: معرفة أصحاب القرار السيئة للسياق التطبيقي لقراراتهم، رسم قواعد مجردة تنتج حتما الاستثناءات التي تضاعف من مناطق الارتياب وتعمل على إظهار سلطات موازية.

إذا كان أصل المرض في تاريخ ما قبل التصنيع، فإن الوسائل الحديثة للتسيير (خاصة الإعلام الآلي) تعمل على زيادة الصعوبات لأن الإدارات تضخم حجم الاتصال الخاطئ (مناشير، إحصائيات...) التي لن تؤدي إلا لشلِّها، بل أكثر من ذلك، فالمرض لا يخص الإدارات وحدها، إذ يخفف الفرنسيون من مشاكلهم بتحويلها إلى كبش المحرقة: «فالأسلوب الإداري في

الحقيقة موجود في قلب كل نماذج الفعل والتنظيم المجتمعي الفرنسي» (M. Crozier, 1970,129) ومن ثمة فكرة «المجتمع المعطل» لأن النظام الإداري السائد لا يتقبل الابتكار.

تظهر أزمة مايو 1968 وأزمة الجامعة بمثابة عنصر كشف عن الأزمة العميقة جدا التي عاشها المجتمع المعطل، فما حدث كان بمثابة إعادة نظر حسب كروزي في نسق علاقات إنسانية، أسلوب فعل ونمط تسيير ذلك أن «المجتمع المعطل مُؤَسَس على الخوف من المواجهة وجها لوجه، وعلى التصور الهرمي للسلطة، حسنا ستكون الأزمة مهرجان الوجه للوجه ومعارضة السلطة» (نفسه، 171) وعليه لا تظهر «ثورة مايو» على أنها اجتماعية ولا سياسية بل ثورة ثقافية.

يدفع أثر هذه الثورة الضعيف على الإدارة وعلى التنظيمات بصفة عامة بميشال كروزي إلى تقديم بعض الاقتراحات للرفع من فعاليتها وذلك بتدعيم ما يسميه «قدرتها التنظيمية» أو قدرتها النسقية عن طريق:

- تأسيس قدرة تحليل جدِّية، لأنه «طالما جهلنا عقد السلطة وأنماط ضبط هذه الأنساق، فكانت المؤسسات الأكثر شهرة الأكثر تبذيرا، والدراسات إنما كانت تُنجز لتبرير الممارسات الموجودة لا لمعرفتها، وعليه يكون الاستثمار في قدرة التحليل أكثر استعجالا من أي استثمار اقتصادي وإن كان حداثيا» (نفسه، 231)؛
- فهم التغيير وأنماط التصرفات الكفيلة بتوجيهه؛
- تَعلُم الإبداع، والتدريب على التسيير والتنمية، وتنشيط أكثر الهيئات الاجتماعية تعقيدا مثل المستشفى أو الجامعة.

من المؤكد أن نداء كروزي لم يكن له صدى، إذ نشر فيما بعد كتاب *On ne change pas la société par décret* (1982) حيث يبيِّن أهمية تحولات العلاقات الإنسانية بصفتها شرط التغيير الناجح، أي إصلاح عطل المجتمع، كما نشر حديثا كتاب *L'Etat modeste, Etat moderne* (1987).

تدور الإشكالية المركزية في هذا الكتاب -والموجودة في الكتابين

الأولين- حول **تأخر الدولة** التي **تكبح الابتكار** وتعطل **التنمية**: «لا يوجد مفتاح التغيير بجانب السكان الأقدر على التكيف مع الظروف مما نعتقد، إنما يوجد بجانب نسق إداري، تربوي، سياسي ونقابي عاجز على التكيف مع الواقع والمطالب، وكذلك على مراقبتها. فخلق الشغل لا يعني «حشد الناس» إنما خلق حاجات وأسواق جديدة، وهذا ما يستلزم الابتكار. والحال أن الحواجز في وجه الابتكار ليست ثقافية، فالفرنسيون يبدعون مِثل جيرانهم، بل هي حواجز اجتماعية وإدارية، والدولة بالمعنى الواسع هي المسؤول الأساسي» (M. Crozier, 1985,55).

يؤكد ميشال كروزي في صفحات سابقة على أن «الدولة في طريقها لتصبح القطاع الأكثر قِدَماً في مجموع النسق الاجتماعي». يميز الكاتب في تحليله بين **الأزمة المعممة في التسيير العام** (التي تعرفها كل الدول الحديثة) وأزمة **الدولة البيروقراطية على النموذج الفرنسي**. يخصص للنوع الثاني أهم توسعاته متناولا من جديد الاستنتاجات الموجودة في كتابه *Le phénomène bureaucratique* المُحَيَّنة بالأبعاد التيقنوقراطية والتحديثية للدولة الفرنسية: «والمفارقة هي أنه بتحولها إلى تحديثية، تكون الإدارة قد غيَّرَت تقنياتها ومناهجها، ولكنها لم تَقُم إلا بتعزيز اتجاهاتها التقليدية، وبالتالي يمكننا القول بأن الحداثة أسست لنفسها أحسن وسيلة إن لم نقل أنها تحمي نفسها من التغيير، أو على الأقل إبقاء الضوابط التي أعطتها هويتها» (نفسه، 97). وضد هذه الدولة التي لا زالت بيروقراطية، يطالب كروزي بدولة عصرية عليها أن تبقى **متواضعة** أي «حريصة على الاستثمار على المدى البعيد، في خدمة مجتمع تُنصِت إليه، وقادرة على الاختفاء والانسحاب عندما يستطيع الممارسون أنفسهم تأمين نشاط ناجح» (نفسه، 59).

لقد امتدت الحماية البيروقراطية للدولة إلى جزء من النشاطات الاقتصادية، خاصة الحماية الاجتماعية: الصحة، النظام التربوي، المساعدة، وغيرها، على أن توسع كلفتها الشاملة مَرَده للتنظيم السيئ ووجود ضوابط إنسانية داخلية تفلت لمبدأ الواقع. وأمام هذه الوضعية يكون الحل عبر «إعادة إدخال الزبون- المستفيد- الخاضع لضوابط هذه الأنساق» (نفسه، 157) بتعبير آخَر يتعلق الأمر بإعادة إدراج، في السير الداخلي لهذه

التنظيمات (أو شبه التنظيمات) ردود الأفعال والآراء والأحكام التي يُعبِّر المستعملون عنها اليوم في الخارج.

هذا ما يتصل بانشغالات **النوعية** الحاضرة بقوة قي كل مكان، وباعتبار التعليم العالي من الآن فصاعدا مفتاح النسق الاجتماعي الفرنسي (إذ يُعِد النخبة) يبيِّن كروزي محاسن المنافسة بين المؤسسات حول نوعية المُتخرِجين، وفي هذا الصدد يرى أنه «من واجبنا أن نتوجه إلى منشآت يُنتقى طُلابها، ليس للحصول على هرمية انتقائية فحسب، بل ولتأمين نوعية تكوين أحسن » (نفسه، 183).

من بين ما يقترحه الجزء الأخير من كتاب *Etat moderne, Etat modeste* وهو عبارة عن متتالية من الوصايا موجهة للأمير، تغيير نمط التفكير عند النخب وحالة الفكر لدى المستخدمين. يظهر التفكير الاستراتيجي في ذلك بمثابة حل للتناقض الأساسي التالي: لا يمكن تغيير المجتمع دون تغيير دور الدولة، ودون تغيير دور الموظفين، والحال أن هؤلاء مثل كل الهيئات النظامية يعارضون التغيير. لا يرى كروزي في الموظفين قيدا أو حاجزا أمام قيام الدولة المتواضعة لأن ذلك يعكس معطيات المشكلة: إن الموارد - هنا الموظفون- هي التي تصبح محددة وليست الأهداف كما هو في التحاليل الكلاسيكية، فبالنظر إلى الأهداف يجب على الأقل أن تكون مطابِقة إن لم تكن محددة.

يعود بنا هذا الاستنتاج للاستدلال الاستراتيجي إلى قلب التحليل الاستراتيجي ألنسقي الذي تضمَّنَه كتاب *L'acteur et le système* والذي نقترح بشأنه بعض الانتقادات.

خامساً: بعض الأفكار النقدية

1 - في مسألة الموارد المتفاوتة في اللّعِب

لقد ساهم التحليل الاستراتيجي ألنسقي بلا شك في تجديد سوسيولوجيا التنظيم انطلاقا من مفهوم **علاقات السلطة**، غير أنه بصفة عامة، يتغاضى عن مصادر التفاوت في علاقات السلطة ومعنى ذلك أنه لا يتطرق

إلى المحددات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والسيكولوجية والديمغرافية وغيرها، لهذا التفاوت في علاقات السلطة. وبتعبير آخر يتجه تحليل التنظيم الاجتماعي للنزاعات ولعلاقات السلطان إلى الالتفاف حول نفسه دون مرجعية للعوامل الخارجية. يقول كروزي وفريدبرغ أن «القوة والثراء والسمعة والسلطة، وباختصار كل موارد يكتسبها أولائك أو هؤلاء لا تتدخل إلا حين تمنح حرية فعل أكبر» (فسه، 60). ولكن من أين تأتي هذه الموارد التي يكسبها هؤلاء وهؤلاء؟ هل تظهر في علاقة السلطان أم سابقة لها؟ يَعترِف الكاتبان بأنهما يدركان «التفاوت الهيكلي الذي يمَيز إمكانيات الفعل المتعددة لمختلف "اللاعبين" داخل التنظيم» (نفسه، 70) لكنهما لا يوليان له الاعتبار في نموذجيهما؛ وذلك ما يلاحظه بيار رول (P. Rolle) حين يقول أن «الورشة ما هي إلا بلورة نشاطات ضمن نسق يتجاوزها إلى حد بعيد جدا، والذي يرسم الشروط الأساسية للتفاعلات التي نلاحظها فيه، نسق لا يمكن للمُنَظِم تجاهله حتى وإن لم يستطع تحويله» (P. Rolle, 1980, 109). وعلى هذا الأساس تقوم الفكرة القائلة بإمكانية وجود تسلسل هرمي لعلاقات سلطة تحددها عوامل خارجية عنها، وذلك ما لا يأخذه تحليل كروزي بالحسبان (راجع B. Jobert., J. Leca., 1981, 1149). يكمن التجديد في التحليل الاستراتيجي حسب سانسوليو (Sainsaulieu) في تعيين موقع منبع السلطان «داخل هياكل التنظيم نفسه، وليس في مرجعية إلى موارد خارجية مثل رأس المال، والقوة البوليسية، والانتماء الطبقي والطائفي أو كذلك التأثير الشخصي من طابع مادي وسيكولوجي» (1981، 448). إذا كان إسهام التحليل الاستراتيجي فعلا في البرهنة على أهمية اللعبة في التنظيم والارتياب بصفته مصدر سلطان، أليس من المبالغة أن نجعل من التنظيم - ومن مناطق الارتياب - المصدر الوحيد لذلك؟ ألا يمكننا الأخذ بالاعتبار الوظائف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للتنظيم ومكانتها في نسق أكثر شمولية حتى نكتشف مصادر سلطان أخرى، وتفسيرات أخرى للعلاقات الاجتماعية بصفة عامة؟ يبدو التأكيد هنا على أن التنظيم مصدر كل سلطان انحياز، لا بل مسلمة، وبهذه الصفة لن نحتاج للبرهنة عليها: إن كان الأمر كذلك، يصبح عرض المحاولة أوضح بطرح المسَلَمة في البداية.

أما إذا كان الأمر غير ذلك، يُتَصَور المجتمع بمثابة تركيب معقد من التنظيمات والأنساق يمكننا تحليلها سوسيولوجيا بعزل وحدات بسيطة وهي **أنساق الفعل الملموس**، وهذا المجموع التنظيمي المعقد لأنساق الفعل الملموسة هو الذي ينتج السلطان (داخل كل واحد منها). تتعلق المسألة المطروحة هنا بتوسيع برهنة كروزي إلى علاقات السلطان بين الأفراد في التنظيم، والعلاقات بين التنظيمات والمجموعات أو «الإقطاعيات» إلى حد تعميمها على المجتمع برمته.

يشكل لفظ الفاعل، وهي التسمية المشتركة لكل هذا التدرج همزة وصل لا غنى عنها في البرهنة، لكن هل من المشروع أن ننتقل على هذا النحو من الفرد إلى الجماعة وبعدها إلى المجتمع برمته؟ يذهب سانسوليو انطلاقا من زاوية نقدية مختلفة إلى نفس التساؤلات: «ما هو الشيء المشترك بين القوة الجماعية لمجموعة زادت أهميتها بفعل فرصة سلطان واللعبة التي تراقبها، والحالة الخاصة لفرد قادر على إستراتجية؟ هل يمكننا الحديث عن مجموعة وعن فرد باللّغة نفسها؟ في غياب الفصل بين السجل الفردي والجماعي، يقَدَمُ لنا هنا انطباع خلط غريب يصدم ويرعب بنزعته السيكولوجية أكثر عندما نتحدث عن مجموعة أو ورشة باعتبارها فاعلا، من فرضيته الجائرة حول الحِساب الاستراتيجي الخالص والرغبة الباردة في لعبة السلطان الخطيرة للسلطة عندما نقترب من الفرد بصفته فاعلا» (1981، 454).

يلقى التحليل الاستراتيجي بذلك بعض الصعوبات في إحداث نقلة من السوسيولوجيا الجزئية إلى تحليل المجتمع بصفة عامة، ذلك أن المجموعة الاتصالية التي أسسها، من الفرد إلى الاجتماعي غير موجودة بهذه الصفة. وبتعبير آخَر لا يمكن اختزال الاجتماعي في التنظيمي وحده الذي يخفي الارتياب مصدر السلطان، إذ من المؤكد وجود قوى من طبيعة أخرى تَعْبُر الاجتماعي، وعلى هذا الأساس نتساءل عن ما إذا لم تمثل الرغبة في وصف كل الحالات الاجتماعية بشبكة تحليل واحدة خطرا؟

في الختام يرى سانسوليو أن التحليل الاستراتيجي يحوِّل الفاعل إلى نوع من **الإنسان الاستراتيجي** يشكل الحساب والمساومة وبالتالي العقلانية أهم صفاته. يمتاز الفاعلون بقابلية الاستبدال، كما يظهر الفاعل الجَماعي

من جهة أخرى بمثابة مركب متجانس من الأفراد المتماثلين، وحسب الكاتب ذاته تكمن «صعوبة هذا التحليل ألنسقي في الحقيقة في أخذ التمثلات الفكرية، ثقافات، قيَّم ومعايير وأيديولوجيات بالاعتبار (. . .) أن لا تفسر دوما وكلية حتمية الأفراد من خلال الثقافة الموروثة والعنف الرمزي الذي تمارسه الثقافات المهيمنة وتعقيد الألعاب العلائقية في تنظيم، فثمة ملاحظة قوة استقلالية الأثر التنظيمي الذي يؤكد عليه الكاتب باستمرار. ولكن هل لهذا السبب تكون لعبة سلطان (jeux de pouvoir) مستقلة عن عالَم التمثلات والقيَّم والمآرب؟ ألا يمثل الفكر أيضا قوة ووِساطة لا غنى عنها بين الواقع المدرك والفعل؟ إن الحديث عن الثقافة بصفتها قدرة متدخلة في الألعاب الإستراتيجية هو بالتأكيد طريقة لنقد الحتمية الثقافوية (culturalisme) لتعزيز فكرة الحرية في العلاقة، لكننا نندهش لكون الكاتب بقي كتوما حول المشكل الرئيسي للتمثلات والأفكار والثقافات باعتبارها بعدا إنسانيا عميقا في كل العلاقات، حتى الإستراتيجية منها» (R. Sainsaulieu, 1981, 455).

2 - التحليل الاستراتيجي والفردانية المنهجية

لاحظنا أهمية طوارئ الوضعيات في التحليل الاستراتيجي ألنسقي، حيث يُشكل كل نسق فعل بناءً إنسانيا طارئا بصفة لا تقبل التبسيط، والأمر نفسه بالنسبة لمنتهى علاقات السلطان الناتجة عن مناطق الارتياب والتغيير، فهذه الطوارئ أو غياب التحديد ما هو إلا نتيجة مباشرة لمسلَّمة حرية الفاعلين التي يؤكد عليها الكاتب. وبناءً على ذلك نتساءل عن دور المعرفة لمقاربة بناءات إنسانية طارئة بهذا القدر، وعن المكانة المخصصة للبحث عن الانتظامات الاجتماعية: « في الواقع، باعتبار النسق الاجتماعي نتيجة تسويات بين الأنساق من مستوى سفلي فقط، فذلك ليس موضوع أي قانون ملموس: لا يمكننا إلا أن نصِفه بطريقة تحليلية، نمط تفكير جديد يمثل (حسب الكاتب) النظرية الاجتماعية الوحيدة المقبولة» (R. Rolle, 1980, 103).

إن طوارئ البناءات البشرية الناتجة عن مناطق الارتياب وحرية الفاعلين تدفعنا للتساؤل عن العلاقات القائمة بين نموذج كروزي والفردانية المنهجية عند ريمون بودون، فكلاهما قائم على مسلمة حرية الفاعلين أو

حرية الأفراد المحدودة «بالتنظيم باعتباره مجموعة آليات مختزِلَة تقلل بصفة معتبرة من الإمكانيات التفاوضية عند الفاعلين» (M. Crozier, E. Friedberg, 1981, 46) أو«بالحتميات الاجتماعية التي تحد من استقلالية الأفراد» (R. Boudon, *La logique du social*, 1979, 20).

تماثل هذه **الطوارئ** الناتجة عن المفاوضات وعلاقات السلطان بين الفاعلين عن كَثَب **آثار تجميع** السلوكات الفردية (ريمون بودون) أي **نتيجتان للأفعال الفردية** المتصورة مثلما هي. يجب تعديل هذا التقارب انطلاقا من الفرد والحرية مع بعض الاختلاق، فمن جهة يرى ريمون بودون أن **آثار التجميع** غير مقصودة أو مرغوبة (الآثار المنحرفة) بينما لا يحتفظ كروزي بهذه الخاصية الأساسية في الفعل اللامنطقي كما هي. ومن جهة أخرى، إن كان تحليل آثار التجميع ممكنا (هذا موضوع السوسيولوجيا عند ريمون بودون) فإن نتائج علاقات السلطان طارئة غير متوقعة وغير قابلة لأن تكون موضوع تنبؤات علمية عند كروزي.

في الواقع، توسعت النظريتان بصفة متوازية، الأولى عند عالِم منطق منظر والثانية عند باحث ميداني (انظر الملحق المنهجي لكتاب *L'acteur et le système*) حيث يوازي الحساب العقلاني لدى الفاعل عند كروزي النزعة النفعية عند ريمون بودون. بتجديد مفهوم اللعبة الاجتماعية بين الفاعلين ينغلق ميشال كروزي وفريدبارغ في تصور غير مجسد للفاعلين، الذين يتصرفون بغية تلبية مصالحهم وميولاتهم ومتطلباتهم (1981، 79، 97، 198) طبقا لحسابات عقلانية إستراتيجية (نفسه، 244) تقَيِّمُها عبارة الربح والخسارة (نفسه، 198).

لا زال تحليل سير التنظيم وعلاقات السلطان وآليات المفاوضة، قلب سوسيولوجيا التنظيم، سائدا في النظرية العامة المقترحة في كتاب *L'acteur et le système* فتاريخ وتأسيس الأفراد باعتبارهم بلورة للاجتماع مهمّشين لفائدة أفراد يقبلون الاستبدال أو أفراد بيادق، وإلى النقد حول تجاهل ظرفية علاقات السلطان يمكننا إضافة نقد مماثل في تجاهل تاريخ الأفراد، إذ يرى بيار رول «إمكانية البرهنة على أن "الموارد" و"القدرات" و"الأوراق

الرابحة" المُسَلَّم بها للفاعلين ما هي إلا مفاهيم جوفاء تقدم المميزات الاجتماعية على أنها خصوصيات فردية» (P. Rolle, 1980, 109).

يظهر التحليل الاستراتيجي ألنسقي بصفة أساسية كأداة متميزة في السوسيولوجيا الجزئية (خاصة سوسيولوجيا التنظيمات أو شبه التنظيمات) التي يجب أن نضعَها - مثل جميع التحليلات الجزئية - في الظرف الاجتماعي الخاص بها، لكن دون الوقوع في «عيوب الحتمية الهيكلية» التي ترفضها.

بيبلوغرافيا

CROZIER Michel: *Le phénomène bureaucratique*, Paris, Le Seuil, 1963, *Coll. Points*, 1971, 384 p.

CROZIER Michel: *La société bloquée*, Paris, Le Seuil, 1970, 252 p., Coll. Points, 1971.

CROZIER Michel: *On ne change pas la société par décret*, Paris, Grasset, 1979, 2e édition revue et augmentée, Coll. Pluriel, 1982, 310 p.

CROZIER Michel: *Etat modeste, Etat moderne*, Paris, Fayard, 1987, 317 p.

CROZIER Michel: *A quoi sert la sociologie des organisations?*, Paris, Seli Arslan, 2000, 2 tomes, 288 p et 352 p.

CROZIER Michel: *Ma belle époque. Mémoires*, Paris, Fayard, 2002, 394 p.

CROZIER Michel, FRIEDBERG Erhard: *L'acteur et le système*, Paris, Le Seuil, 1977, *Coll. Points*, 1981, 444p.

CROZIER Michel, FILLIETTE Bruno: *La crise de l'intelligence. Essai sur l'impuissance élites à se reformer*, Paris, Inter Editions, 1995, 200 p.

FRIEDBERG Erhard: *Le pouvoir et la règle. Dynamiques de l'action organisée*, Paris, Le Seuil, 1993, 416 p.

LECA Jean, JOBERT Bruno: «Le dépérissement de l'Etat. A propos de l'acteur et le système», *Revue française des sciences politiques*, XXX, 6, 1980, p. 1126-1170.

PAVE Francis (dir.): *Colloque de Cerisy. L'analyse stratégique, sa genèse, ses applications et ses problèmes actuels*. Autour de Michel Crozier, Paris, Le Seuil, 1994, 410p.

ROLLE Pierre: «Analyse stratégique et liberté humaine», *Connexions*, n 30, 1980, p. 103-113.

SAINSAULIEU Renaud: «Du système à l'acteur», *L'Année sociologique*, n 31, 1981, p.447-456.

الفصل التاسع

من الفاعِلانية إلى التدخل السوسيولوجي

جان بيار دوران

يدل اصطلاح الفاعِلانية على كل ما قدّمه آلان توران (المولود سنة 1925) وفريقه من أعمال، إلا أن ذلك لا يشكل نظرية عامة بالمعنى الذي يستعمله بارسنز، إنما هي طريقة سوسيولوجية تريد أن تضع عالِم الاجتماع في موقع يمكنه من إنجاز دراسات (A. Touraine, 1973, 19). ومع أنها بقيت مجرد هدف، فهذا لا يمنعنا من معايشة نضجها البطيء، وبالتالي لن يكون هناك عرض نظامي محيَّن ونهائي بوجه خاص، بل سيتمحور حديثنا حول كتاب *Production de la société* (1973) الذي تلته مؤلفات نظرية أخرى وهي (*Pour la sociologie*, 1974; *Le retour de l'acteur*, 1984; *Critique de la modernité*, 1992) كتب تطبيقية (خاصة *Le mouvement ouvrier*، 1984).

في هذا الفكر المتحوِّل ومن كتاب لآخر، ينزلق الكاتب وفرقته أحيانا في تحديد معاني المفاهيم المستعملة، مما يجعل وجهة النظر العامة أكثر صعوبة. يرتكز فكر آلان توران على ست أو سبع مصطلحات أساسية مترابطة أشد الارتباط فيما بينها، وأخرى ذات أهمية ثانوية بارتباطات أكثر تفرقا (انظر A. Melluci, 1978) وبالتالي على القارئ كشف الأدوات الضرورية لاستدراك ما ينقصها من ذلك.

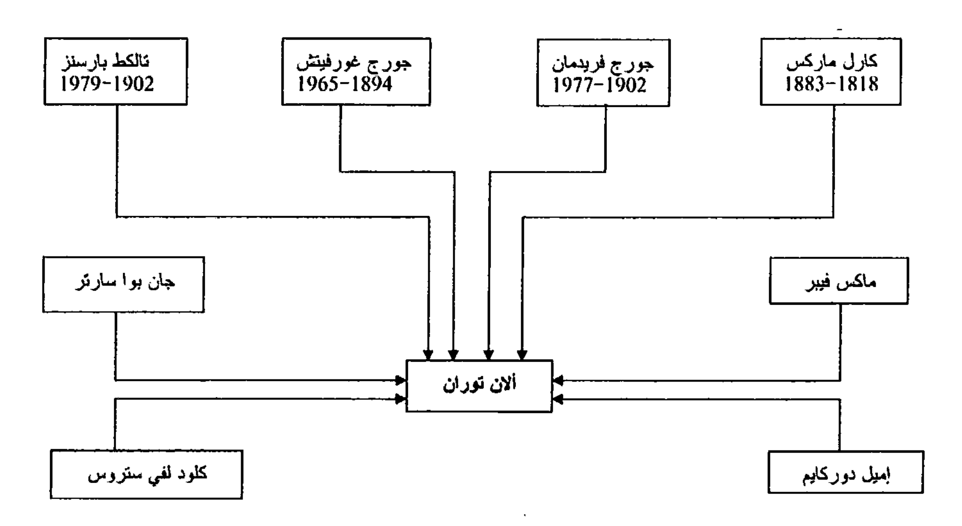
أولاً: المسيرة الفكرية لـ ألان توران

يقوم ألان توران، باعتباره باحثا في مركز الدراسات السوسيولوجية بتجاربه الأولى في حقل السوسيولوجيا الصناعية (بإشراف جورج فريدمان (G. Friedman)) فنشر كتاب *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault* (1955) حيث حدد ثلاثة مراحل A وB وC في السيرة المهنية أسهب في وصفها في الفصل 19 الخاص بسوسيولوجيا العمل. وأسس في سنة 1958، مخبر السوسيولوجيا الصناعية بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا، كما شارك في تأسيس مجلة *Sociologie du travail* (1959) حيث يحتل مصطلح العمل قلب أعماله النظرية الأولى مثل *Sociologie de l'action* (1965) وهو الذي يؤسس المفهوم المركزي ألا وهو **الفاعل التاريخي** (Le sujet historique) الذي يُعرِّف علاقة المجتمع (العامل الجماعي) بذاته ومعناه قدرته على التحكم في عمله الخاص ونتائجه لإعطاء معنى لفعله التاريخي: فمن المجتمعات من تبني الكنائس، ومنها من ينخرط في تنمية الإنتاج، ومنها أخيرا من يراهن على التطور التقني، وفي كل الحالات يتعلق الأمر دوما بتوجه يرسمه المجتمع لنفسه انطلاقا من استعمال فائض **العمل**.

يحتل مفهوم **وضعية العمل** (*situation de travail*) في الكتاب ذاته مكانة متميزة والأمر نفسه بالنسبة للوعي العمالي مع تمييز بين **الوعي الفخور** (conscience fière) **والوعي الخاضع** (conscience soumise) والوعي **ألتأسيسي** *(conscience constituante)* (A. Touraine, 1965, 283) فعقب *Sociologie de l'action* صدر النص الموسوم *La conscience ouvrière* (الوعي العمالي) (1966). يحتل العمل والوعي العمالي والحركة العمالية مكانة مركزية في هذه المؤلفات حيث يقول: «**إن العمل هو الظرف التاريخي للإنسان**، تجربة معبِّرة، لا طبيعية ولا ما وراء الاجتماعي (métasociale) وعلى أساسها يمكن فهم انجازات الحضارات وأشكال التنظيم الاجتماعي» (A. Touraine, 1965, 11) فالعمل يشكِّل أساس مصطلحي الفاعل التاريخي والفِعل التاريخي *action historique* ومنه اتخذ المنهج الموسوم **بالفاعِلانية** (actionnalisme) تسميته.

وعليه فليس من الغرابة أن نرى في فكر ألان توران تأثرا شديدا في

محاولاته التركيبية بمن كتبوا عن العمل مثل كارل ماركس، جورج فريدمان وجورج غُرفيتش. لكن إن كانت الفاعِلانية هي الطريقة السوسيولوجية المفضلة في تحليل العمل والوعي التاريخي، فإن مشروع ألان توران السوسيولوجي أكبر من ذلك، إذ يدرج حقولا أخرى بمناهج أخرى، وعلى هذا الأساس يمكن دراسة العلاقات الاجتماعية أو المُؤانسات **بالوظيفية**، والوعي الوجودي أو الأنثروبولوجي **بالبنيوية**، وهذا دليل تأثره بكلود لفي ستروس وجان بول سارتر وتالكط بارسنز (تأثير امتد طويلا كما سنوضح لاحقا).



مخطط 1: التاثيرات السوسيولوجية في فكر ألان توران

إن الأعمال المبنية على تحليل العمل (بالمعنى الواسع وليس بمعنى مسار العمل (procès de travail) مثلما هو الحال اليوم في بعض الأبحاث في حقل سوسيولوجيا العمل) تهتم بتحليل الوعي العمالي من خلال دراسة الحركات العمالية، **والحركات الاجتماعية بصفة عامة**. تُوِّجت هذه المسيرة بتحويل مخبر السوسيولوجيا الصناعية إلى **مركز دراسة الحركات الاجتماعية** (CEMS) سنة 1970، فتجاوز التحليل أسوار المؤسسة لينشغل بالمجتمع بصفة عامة، ولم تكن الحركات الاجتماعية التي اندلعت في ربيع 1968 في عدد من البلدان الأوروبية أو عند الأقليات الأمريكية الشمالية غريبة على

هذا التغيير في التسمية. إنها الحقبة التي شهدت صدور العديد من المنشورات التطبيقية للطريقة الفاعِلانية، حول شهر مايو الفرنسي (1968)، المجتمع ما بعد الصناعي (1969)، الولايات المتحدة (1972)، الشيلي (1973)، والحركات الاجتماعية الحضرية، وغيرها، وهي أيضا حقبة مخاض نظري شهدت صدور كتابين *Production de la société* (1973) و*Pour la sociologie* (1974).

يشكل كتاب *Pour la sociologie* منعرجا هاما في الطريقة الفاعِلانية، خاصة في شأن علاقة عالِم الاجتماع بموضوعه العلمي، حيث يطالب الكاتب تفاديا للمقولات المهيمنة في الممارسة **بالتدخل السوسيولوجي** في قوله: «**أقبل بالانخراط في الحركة**، لكن أن أكون **حرا تجاه تنظيمها**» (1974, 53) وعلى هذا الأساس يصبح التدخل السوسيولوجي أداة تباعد بين عالِم الاجتماع وموضوعه تسمح بتفادي الانخراط في هذه التصورات والأيديولوجيات لدى الجهات المتواجدة. بهذا التباعد سيكون عالِم الاجتماع مولِدا للمعنى الخفي للفعل التاريخي، بل أكثر من ذلك إذا قبلنا بحَرْفية التأكيد التالي: « إن هدف عالِم الاجتماع هو تفعيل المجتمع وإظهار حركاته والمساهمة في تشكيلها وهدم كل ما يَفرِض وحدة إسمية: قيمة أو سلطة جماعة ما» كما أنه« لا يمكننا القول أبدا أن عالِم الاجتماع يلاحظ الحركة الاجتماعية لأنها عبارة تدل على مصطلح وليس على ممارسة لا يمكنها أن تتأسس كلية دون تدخل عالم الاجتماع» (1974, 236, 52). سنعود إلى استعمال ومحتوى التدخل السوسيولوجي.

تطور فكر ألان توران	
الوضعية المؤسساتية وأهم الأحداث	**الكتب الصادرة**
مركز الدراسات السوسيولوجية (تحت إشراف "جورج فريدمان) 1958: تأسيس مخبر السوسيولوجيا الصناعية (EPHE) مؤسس ومشارك في مجلة *Sociologie du travail*	1955: *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault*
تنطلق الفاعِلانية من أن العمل شرط تاريخي للإنسان (A. Touraine, 1965, 1ì	1965: **Sociologie de L'action*
	1966: *La conscience ouvrière*
دراسة الوعي العمالي والحركات الاجتماعية المختلفة. 1970 تأسيس مركز دراسات الحركات الاجتماعية (EHESS)	1969: *La société post-industrielle*
كتاب مرحلة نضج الفاعِلانية	1973: *Production de la société**
ميلاد التدخل السوسيولوجي ممارسة التدخل السوسيولوجي ودراسات لمختلف الحركات الاجتماعية 1981-1982: تأسيس مركز التحليل والتدخل السوسيولوجي (EHESS)	1974: *Pour la sociologie**
	1984: *Le mouvement ouvrier*
تدخل سوسيولوجي ودراسة الحركات الاجتماعية	1984: *Le retour de l'acteur**
مضاعفة A. Touraine التعبير عن مواقف على شاشة التلفزة وفي الصحافة المكتوبة (سنوات 1980-1990).	1992:
	* مؤلفات نظرية

بداية من منتصف السبعينيات، نشهد تعديلات معينة في فكر الفاعِلانية حيث يسبق التدخل السوسيولوجي الفعلَ التاريخي المُؤَسَسِ أيضا على العمل (Portis, 1990, 66, et ss.) فيترك تحليل الحركات الاجتماعية المكان أمام امتثال صارم للملاحظة في إطار نظري يتضمنه كتاب *production de la société*. يدرس ألان توران وفريقه (دوبي (F. Dubet)، هيجيدوس (Z. Hegedus)، فيوفيوركا (M. Wieviorka)، وغيرهم) النضال الطلابي (1978) والحركة المناهضة للنووي (1980) ونضال سكان ألأوكسيتان (occitanes) في جنوب فرنسا (1981) و"حركة تضامن" (1982) والحركة العمالية (1984)، والحركة النِسوية، وغيرها، فكان استعمال هذه المنهجية الجديدة سببا في التخلي عن مركز دراسة الحركات الاجتماعية وإنشاء مركز الفعل والتدخل السوسيولوجي (CADIS) سنتي 1981-1982، ويكرس الكتاب الأكثر تنظيرا *Le retour de l'acteur* هذا التعديل في فكر الفاعِلانية والمؤكَدِ عليه في كتاب *Critique de la modernité* (1992).

ثانياً: التحليل الفاعِلاني

يتمفصل التحليل الفاعِلاني حول ست مصطلحات رئيسية وهي : **التاريخانية**، ونسق **الفعل التاريخي والعلاقات الطبقية**، و**النسق المؤسساتي**، و**التنظيم الاجتماعي**، و**الحركات الاجتماعية**، ويضاف لها الفاعل (sujet) فيما بعد، وهي مصطلحات تتعلق بمستويات متباينة نوعا ما مما يزيد في تعقيد عرض هذه الطريقة. وهي في الأخير تندرج في مقاربة تزامنية تصف البنية الاجتماعية وإنتاج المجتمع وليس تغيراته، لأن **التغيير الاجتماعي** المدروس انطلاقا من مقاربة تعاقبية شيء آخَر، وإن ارتكز على المكاسب النظرية للطريقة التزامنيه، فإنه يبقى متعلقا ببعد آخَر.

يسمح العرض المفصل لكل مصطلح وما يرافقه من مفاهيم أكثر خصوصية بإعادة بناء وجهة نظر عامة من خلال تفاعل كل العوامل.

1 - التاريخانية

باستعمال بصفة عرضية وبمعنى يخالف نوعا ما ورد في كتاب

Sociology de l'action، يصبح مصطلح **التاريخانية** نقطة انطلاق التحليل الفاعِلاني في مؤلف *Production de la société* المرتكز على **الفاعل التاريخي** والذي أسهب فيه في كتاب *Sociologie de l'action* (انظر أسفله ص 216).

ينطلق ألان توران من رفض كل الفلسفات الاجتماعية التي حاولت تفسير الظواهر الاجتماعية بمبدأ غير اجتماعي مثل الرعاية الإلهية، والقانون، والتطور، والحاجات الطبيعية، وغيرها، لإبعاد كل ما يسمى بالضامِن الكلي (métasociaux garants) مثل الرب، والتطور التاريخي، ومعنى التاريخ، وغيرها. فالمجتمعات في نظره ما هي إلا نتاج عملها وعلاقاتها الاجتماعية، يجب عليها معرفة مغزى إبداعاتها حيث يقول «أسمي تاريخانية ذلك البعد الذي يتخذه المجتمع اتجاه نشاطه، والفعل الذي يحدد من خلاله مقولات ممارساته. فليس المجتمع ما هو كائن، ولكن ما يفعله لكي يكون عن طريق المعرفة التي تخلق وضعا للعلاقات بين المجتمع ومحيطه، عن طريق التراكم الذي يَقتطِع جزءا من الناتج المتَوَفِر من الدائرة المؤدية إلى الاستهلاك، من خلال النموذج الثقافي الذي يتحكم في الإبداعية بأشكال تخضع للنفوذ المجتمع العملية على سيره الذاتي، فهو الذي يخلق مجموع توجهاته الاجتماعية والثقافية بفعل تاريخي يكون فعلا ومعنى » (A. Touraine, 1973, 10).

لنحاول توضيح ماذا يعني ببُعد المجتمع بالنسبة لذاته، أو أحسن من ذلك النفوذ العملي للمجتمع على سَيْرِه: تدل الصياغة الأولى على توتر ومسافة بين النشاط الملموس للبشر (العمل) والتاريخانية (المعنى الذي يتخذه عملهم، وذلك ما يسميه ألان توران العمل على العمل) وأما الصياغة الثانية المترتبة على الأولى فإنها تُبَيّن خَيَارَات المجتمع الخاصة بالمعنى الذي يعطيه لممارسته - وخاصة عمله - بالنسبة لسَيْرِه الحقيقي (الفعلي) وهي خيارات النموذج الثقافي الذي سيوجِّه استثمارات الفائض الناتج عن عمل الأشخاص، كما يوضح ذلك ألان توران في قوله «المجتمع قادر أيضا على إنتاج جزء من موارده يقتطعه من الاستهلاك ليستثمره في خدمة ما يتصوره كمبدأ للإبداعية، الإله في بعض الحالات والعلم والتطور في حالات أخرى. إن بعد الذات عن الذات لا يخلق عالَما من الأحلام أو

التصورات، ولكنه ينتج توجُّهات، نسق للفعل التاريخي تتشكل انطلاقا منه ممارسات اجتماعية» (A. Touraine, 1974, 37).

فالتاريخانية إذاً هي قدرة المجتمع على إنتاج نفسه بنفسه بإعطاء معنى لممارسته، أي بإنتاج توجهاته، وهذا ما يفسِّر لماذا **المجتمع ليس ما هو كائن ولكن ما يفعله ليكون**، وهي قدرة تتطلب منه بعدا عن ذاته.

في الأخير، تقوم التاريخانية على **النموذج الثقافي**، الذي يحدد توجهات **التراكم** (انظر ما يلي: **نمط المعرفة**)، إذ على المجتمع أيضا أن يؤسس **نموذج معرفة** يحدد العلاقات بين الإنسان والمادة. (قد يصبح عرض النظام الاصطلاحي شاقا من هنا فصاعدا، ويمكن للقارئ الرجوع إلى الشكل الإجمالي بعد كل تقديم لاستيعاب الارتباطات).

أ - نمط المعرفة

يعتقد ألان توران برفضه التعارض بين المجتمع والطبيعة، التي يعتبرها تعريفا ثقافيا للمادة، وهذا ما يذهب به إلى الحديث عن أنساق المعرفة التي تعتمد على **القدرة الرمزية** للجنس البشري، فالمجتمع قادر على أن يرتب نشاطاته وتصوراته. وهو بالتأكيد شرط التاريخانية المُعَرَفَة على أنها ابتعاد المجتمع عن نشاطه عندما يقول «يقوم المجتمع بالفعل على نفسه أولا لأنه لا يتطابق مع ذاته، فلديه قدرة رمزية، قدرة مَعْرفية ينظم بواسطتها علاقاته مع محيطه تبعا لهويته، وأكيد أن المجتمع البشري جزء من الطبيعة، لكنه لا يدخل في نظام ما بل يغيره انطلاقا من عمله» (A. Touraine, 1974, 63).

تحتل المعرفة، باعتبارها قوة إنتاج في أبعادها العلمية والتقنية المكانة الأولى في علاقات الإنسان بمحيطه، لكنها تبقي تابعة للنموذج الثقافي ولأشكال التراكم فيما يخص استعمالها، فنقول أنها، باعتبارها أساس التاريخانية، لا تؤدي سوى دورا محدودا في دراسة المجتمع.

ب - مسار التراكم

يُقتطع جزء من الإنتاج القابل للاستهلاك ليستثمر في أعمال يحددها

النموذج الثقافي، ففي المجتمعات ضعيفة التاريخانية لا تكون الاستثمارات منتجة بصفة مباشرة مثل المعابد، ورجال الدين، والقصور وغيرها، ذلك أنّ« كلما كان التراكم مهما، كلما حوّل ظروف الإنتاج أكثر، وكلما كان ضعيفا يُفْصَل الفائض الحاصل عن النشاط الاقتصادي ليُستعمل في انجاز الأشغال الكبيرة، وعكس ذلك يستعمل الجزء الكبير من الموارد المتراكمة في المجتمع الصناعي مباشرة في التحويل المباشر لظروف العمل وإنتاجه وهذا دور التكنولوجيا، فيغيِر الاستثمار تنظيم العمل وإنتاجيته أيضا» (A. Touraine, 1973, 29).

يُستعمَل الفائض المستخرج في خدمة **تَجاوُزِ المجتمع لذاته**، قد يكون نمط التجاوز ديني أو سياسي، أو تجاوز نحو المستقبل عن طريق الإنماء، وفي كل الحالات يحدد نمط التراكم نمط **العلاقات الطبقية** التي سنعود إليها فيما بعد.

ج - النموذج الثقافي

يعطي النموذج الثقافي معنى للممارسات الاجتماعية إذ يوجِّه الفعل التاريخي، إلا أنه ليس عبارة عن نسق قيَّم، أو أساس الأحكام أو تعريفا لما يستحسنه المجتمع أو ما يسهجنهه. إنه إدراك وتصور للإبداعية ولعلاقات نشاط المجتمع، ولقدرته على العمل على هذا النشاط.

ففي المجتمعات ضعيفة التاريخانية، يُدْرَك النموذج الثقافي بصفة مجردة على أنه نظام كلي (métasocial) (الإله، القانون) بينما في مجتمعاتنا قوية التاريخانية حيث يكون «تأثير إنتاج العمل على إنتاج الخيارات كبيرا، يكون إدراك الإبداعية **عمليا** فيُعَرَف العِلم على أنه إبداعية، وقوة مباشرة لتحويل حالة الطبيعة » (A. Touraine, 1973, 29).

فالنموذج الثقافي باعتباره بعدا جوهريا للتاريخانية هو تصور لقدرة فعل المجتمع على ذاته محددا بذلك حقل العلاقات الاجتماعية ونسق الفعل التاريخي (انظر أسفله: **نسق الفعل التاريخي**). ولكن كما يقول توران «حتى لو كانت الطبقة الحاكمة هي التي تراقب التاريخانية بصفة كلية، لا يمكننا

مع ذلك اختزال النموذج الثقافي في الأيديولوجية المهيمنة، إذ تنتمي الأيديولوجية إلى فاعلين خصوصيين، بينما ينتمي النموذج الثقافي إلى نمط مجتمع شامل يساهم في تحديد حقل العلاقات الاجتماعية، فالفاعلون مهما تعارضوا فيما بينهم يتفاعلون ويتنازعون داخل نموذج ثقافي» (نفسه، 30). وهذا ما يؤكد فيما يُعتبر النموذج الثقافي تصور علاقات المجتمع بذاته، وفيما تهيمن مجموعة من الأهداف على المجتمع برمته.

د - التاريخانية ونزاع الطبقات

يرى ألان توران أن التاريخانية تستلزم وجودا مباشرا لنزاع الطبقات الاجتماعية المتعارضة، ومعناه أن المجتمع لا ينقلب على نفسه ليتوجه أو ليتحول، إنما **الطبقة المُسيِّرة** هي التي تدير نمط المعرفة، والتراكم، والنموذج الثقافي حيث أنها« تتماهى بالتاريخانية، لكنها ليست سوى جزء من المجتمع وبالتالي تتمثل التاريخانية في مصالحها الخاصة أيضا، فتخلط النموذج الثقافي بأيديولوجيتها الخاصة» . وهذا قول مقتبس عن ماركس، وما يفعل ألان توران إلا تبديل الدائرة الإيديولوجية بالنموذج الثقافي (انظر: *L'idéologie allemande*).

يشكل النموذج الثقافي وتوجُّهات الفعل التاريخي صميم نزاع الطبقات عندما يقول ألان توران «تَرُد الطبقة المهيمَن عليها على هذه الهيمنة باتخاذها موقفا دفاعيا يرتكز على هويتها الاجتماعية والثقافية، وبرفض سلطة الطبقة المسيِّرة إعتمادا على تاريخانية المجتمع التي تريد هذه الطبقة تملكها. نرى إذاً أن توجُّهات التاريخانية لا تحدد بنفسها قواعد التصرف، لأن مسألة نزاع الطبقات وطبيعة الهيمنة الاجتماعية يتم الفصل فيها فيما بينها، وعليه تشكل توجهات الفعل التاريخي رهان العلاقات الطبقية» (نفسه، 31)

خلاصة القول هي أن التاريخانية، التي يحددها وضع النشاط الاجتماعي في وقت ما، تولِّد علاقات طبقية تحث بدورها على التاريخانية، وبتعبير آخر نقول أن المجتمع هو ما يعمله ليكون (التاريخانية) انطلاقا من ما هو كائن (العلاقات الطبقية) فدائرية هاذين البعدين يرافقهما تباعد وتوتر

فيما بينهما. في الأخير، تتحقق التاريخانية ضمن نسق الفعل التاريخي والعلاقات الطبقية (التي يشكل كلُها حقل التاريخانية وحقل الفعل التاريخي) في نسق مؤسساتي وفي التنظيم الاجتماعي (انظر أسفله شكل المستويات المختلفة).

2 - نسق الفعل التاريخي

إنّ نسق الفعل التاريخي (S.A.H.) **هو نسق تأثير التاريخانية على الممارسة الاجتماعية**، فهو بتعبير آخر، يؤمِّن الرابط بين التاريخانية وسير المجتمع إذ به (S.A.H.) كما يقول توران «لا تتحدد الممارسة الاجتماعية عن طريق القوانين الداخلية أو متطلبات الحياة الاجتماعية، ولكن بالموارد المجندة في خدمة النموذج الثقافي» (A. Touraine, 1973, 82) الذي يحكم مقولات الممارسة الاجتماعية والثقافية من خلال نسق الفعل التاريخي.

نظرا لوجود التوترات بين التاريخانية والنشاط الاجتماعي، يصبح نسق الفعل التاريخي هو نفسه مكانا لممارسة هذه التوترات التي يمفصلها ألان توران حول ثلاث أزواج:

- حركة - نظام: يعبِّر عن توتر - في حقل التاريخانية- بين تجاوز السير الاجتماعي (الحركة) والتنظيم الاجتماعي (النظام)؛
- توجُّهات - موارد: يعبِّر عن تعارض بين توجهات التاريخانية (النموذج الثقافي) والموارد (الطبيعية، التقنية، البيولوجية السيكولوجية)؛
- ثقافة - مجتمع: يعبِّر عن الانتقال من نموذج ثقافي، نموذج الإبداعية، إلى نموذج الاستهلاك القائم مع النظام والموارد.

تميِّز هذه العوامل المُرتبة في ثلاث أزواج متعارضة نسق الفعل التاريخي باعتباره تأثير التاريخانية على الممارسات الاجتماعية، إذ تتحول الحركة إلى نظام غير مستقر بصفة تامة، وتتوقف التوجُّهات (للنموذج الثقافي) على الموارد المتاحة التي تساهم في تحديدها. في الأخير لا يمكننا

التفكير في المجتمع دون ثقافته (بمعناها الواسع: علاقة بالوسط، وعلاقات بين الفاعلين) ويعيدنا المصطلحين بالضرورة إلى الزوجين المتعارضين السابقين. وعليه تسمح هذه الأزواج الثلاثة المتعارضة في تركيبها بتعريف العوامل الأربعة المكوْنة لحقل التنظيم السوسيو اقتصادي للبناء الفكري عند ألان توران:

- **النموذج الثقافي** (المعرَّف أعلاه) عبارة عن حركة وليس بنظام، تَوَجُه وليس موارد، ثقافة وليس مجتمعا.
- **التجنيد** متممة ضرورية للنموذج الثقافي لكي يتحقق، فهو من جهة الموارد والحركة والمجتمع.
- يحمل النموذج الثقافي نمط **التراتبية** إلى جانب النظام (لا يسع المجتمع إلا أن يكون حركة) المتناسب مع التوجهات (لا يتعلق الأمر لا بالتنضيد ولا بعلاقة الطبقات) والمؤثرات في المجتمع.
- تستلزم التاريخانية مبدأ التراتبية (و التوزيع) وفي الوقت ذاته تحديد **الحاجات** المرتبطة بالموارد (بالنظام إذاً) وبثقافة المجتمع المعني.

يصف الشكل التالي - الذي لا يمثل شكل سير المجتمع - التوجهات الاجتماعية والثقافية التي من خلالها تراقب حالة التاريخانية وتدير الممارسة الاجتماعية:

	حركة	نظام
توجهات	النموذج الثقافي	تسلسل هرمي
موارد	تجنيد	الحاجات

شكل 2

الواقع أن النموذج الثقافي يتطابق مع **الإنتاج** (بعلاقة وطيدة مع التراكم من خلال التاريخانية) والتجنيد مع **تنظيم العمل**، والتراتبية مع **إعادة التوزيع**، والحاجات مع **الاستهلاك**. وعلى هذا الأساس يبني ألان توران أربعة أنماط مجتمعية:

- المجتمع **المبرمج** (أو ما بعد الصناعي) حيث يكون ما تم تراكمه هو القدرة على **إنتاج الإنتاج**، وهي المعرفة[2] (انظر **مكانة نموذج المعرفة في التاريخانية**)؛
- **المجتمع الصناعي** حيث يتعلق التراكم **بتنظيم العمل** (دور التعبئة)؛
- **مجتمع السوق** حيث يتعلق التراكم **بالتوزيع**؛
- **المجتمع الزراعي**، حيث التراكم ضعيف، وفيه **يُستهلك** الجزء الكبير من الإنتاج في تلبية الحاجات الأساسية.

يرفض التحليل الفاعِلاني بقوة كل نظرة تطورية: فهذه الأنماط الأربعة لنسق الفعل التاريخي لا تتموقع على خط تقدم، ولكن يشكل كل واحد منها صورة خاصة للنسق ذاته (A. Touraine, 1973, 131).

3 - العلاقات الطبقية

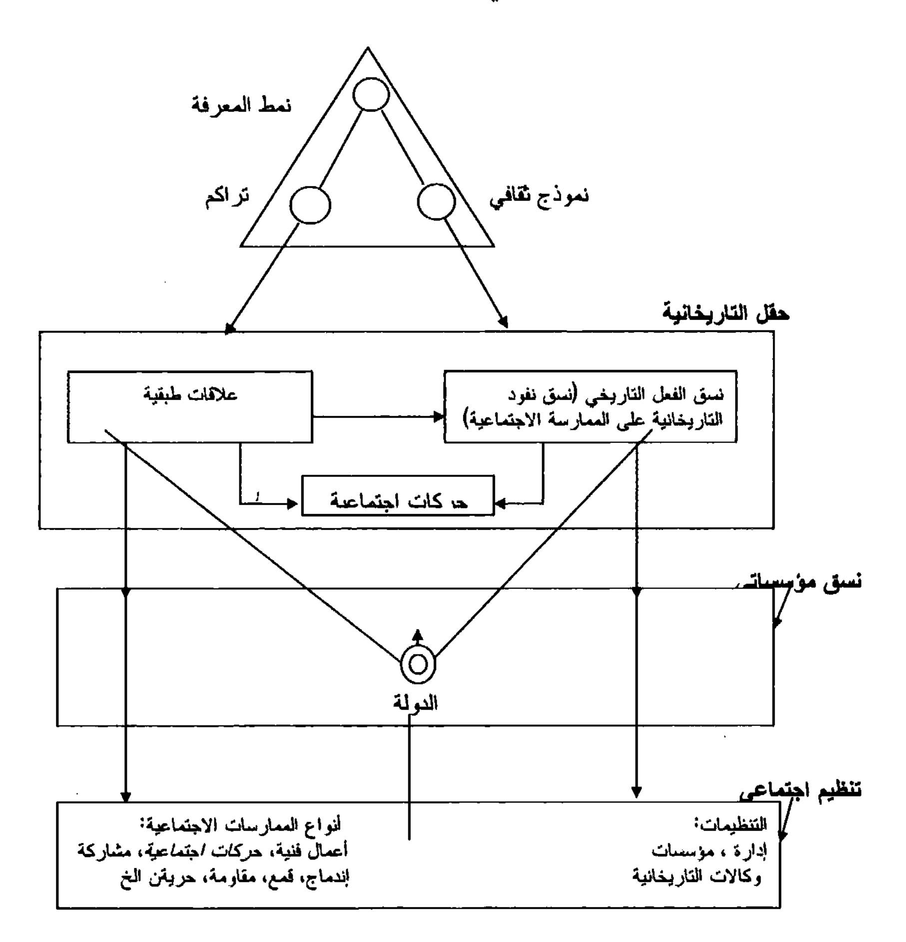
تشكل العلاقات الطبقية عنصرا ثانيا في تحديد حقل التاريخانية، فبينما كان النموذج الثقافي يحكم نسق الفعل التاريخي في ربطه التاريخانية بسير المجتمع، تضمن العلاقات الطبقية الرابط بين التاريخانية والتنظيم الاجتماعي من خلال التراكم (السوسيو اقتصادي) (انظر الشكل 3).

يرفض ألان توران التفسير السوسيولوجي باصطلاح الطبقات لصالح تحليل باصطلاح **العلاقات الطبقية**، ومعناه أن محتوى وخصائص الطبقات تُعَرَّف بعلاقاتها، وهذا ما جعله يقول «ليست العلاقات الطبقية علاقات تنافس أو تركيب داخل النظام الاجتماعي ولا علاقات تناقض، ولكنها علاقات نزاع تتجلى جيدا من خلال الحركات الاجتماعية التي تستعمل الجدلية المزدوجة للطبقات الاجتماعية، صراع بين خصمين حيث يدافع كل واحد على مصالحه الخاصة، ولكنه معني أيضا بنسق الفعل التاريخي» (A. Touraine, 1973, 145) كما يرفض نظرية التنضيد الاجتماعي انطلاقا من القيم

---

(2) انظر ص 236 من اجل تعريف موسع للمجتمع المبرمج.

(كما ورد عند تالكط بارسنز أو في السوسيولوجيا الأمريكية)



شكل 3. حسب مخططات ألان توران (90 ,150 ,1973)

كما رفض في ذات الوقت نظرية التناقضات (كما وردت عند ماركس وإنجلز) لصالح نظرية **نزاع الطبقات** المعبِّر عنها بوضوح في **الحركات الاجتماعية.**

تواجه جدلية الطبقات الاجتماعية المزدوجة بين **الطبقة العليا والطبقة الشعبية**، إذ تمارس الأولى، والمتمثلة في التعبير الاجتماعي للنموذج الثقافي قيدا على المجتمع برمته، ومعناه أنها تحقق النموذج الثقافي وتستحوذ عليه، وهذا ما يجعلها طبقة **مسيِّرة** وفي نفس الوقت طبقة **مهيمِنة**. ويمكننا أن نذكِّر

على سبيل المثال بما يقول ألان توران من أن الطبقة المسيِّرة في المجتمع ما بعد الصناعي هي« تلك الفئة الاجتماعية التي بيَّدها سلطة تجنيد الموارد الاجتماعية لدفع التطور العلمي والتقني ومراقبة استعمال هذه الاستثمارات، وتماثل مصالح النموذج الثقافي بمصالح الأجهزة التي تسيِّرها وبالتالي بفائدتها وسلطتها. ومن هنا تراقب الطبقة الحاكمة الجهاز التقني والإداري للتنمية، وتفرض على المجتمع برمته قيودا بمرجعية للتطور، وفي الوقت ذاته إلى مصالح الجهاز الخاص بها دائما، أي غير قابل للتعريف على أنه وسيلة بسيطة لتسيير الصالح العام» (A. Touraine, 1973, 147). وتبقى الطبقة الشعبية في المقابل مُسَيَّرة و**مُهَيمَن عليها** لمشاركتها في استعمال النموذج الثقافي دون تسييره، وهي بذلك في موقف **دفاعي** مع أنها **معارضة** بالنسبة للقيود التي تفرضها الطبقة العليا عليها.

يُؤكِد ألان توران في العديد من المرات على أن هاتين الطبقتين المتناقضتين لا يمكنهما أبداً التماهي في مجموعات حقيقية أو إدراك الطبقة كفاعل ملموس، والشيء نفسه فيما يخص تحليل الحركات الاجتماعية التي تشكل عنصرا ضروريا في معرفة الطبقات الاجتماعية، والواقع أن« **تصرفات الطبقات هي بمثابة حركات اجتماعية**» ومعناه كما يقول ذات الكاتب أن «الحركة الاجتماعية هي بمثابة **فعل جماعي يهدف إلى مراقبة وتحويل نسق الفعل التاريخي**» (نفسه 169) أي إعادة النظر في النموذج الثقافي.

ليس للطبقة المهيمَن عليها في هذه العلاقات الطبقية المتعارضة إلا المشاركة بصفتها تابعة لنسق الفعل التاريخي حيث يتم **استلابها**، ومعناه أنها لا تصل إلى مستوى توجُّهات النموذج الثقافي لتتصرف كمورد. وعليه «يفترض الاستلاب على الطبقة المُهَيمَن عليها تَبَنّي توجُّهات وممارسات اجتماعية وثقافية تحددها مصالح الطبقة العليا التي تحجب العلاقات الطبقية بطرح وجود وضع اجتماعي وثقافي معترف به كحقل مشترك لكل الفاعلين وقابل للتعريف دون اللجوء إلى علاقات الهيمنة، إذ الاستلاب هو قبل كل شيء نفي للهيمنة» (نفسه، 199) غير أن الطبقة الشعبية يمكنها رفض الاستسلام لهذه الوضعية، فمشاركة أفرادها إما أن تكون تابعة، أو تكون في نزاع.

ومن ثم التناقض بين توجهاتهم الخاصة والتوجهات المفروضة عليهم من جهة، والحركة المزدوجة للاستلاب والوعي الطبقي من جهة أخرى، لأنه كما يقول ألان توران، لا توجد طبقة بدون وعي طبقي. لكن علينا أن نذكِّر بأن الأمر يتعلق بمصطلحات مجردة لتفادي الالتباس في مختلف مستويات الحقيقة الاجتماعية ألا وهي حقل التاريخانية (نسق الفعل التاريخي، وعلاقات الطبقات) والنسق السياسي، والتنظيم الاجتماعي.

4 - النسق المؤسساتي والتنظيم الاجتماعي

خلافا لمصطلحات نسق الفعل التاريخي وعلاقات الطبقات، يُلِم مصطلحي النسق المؤسساتي والتنظيم الاجتماعي بوحدة اجتماعية ملموسة محددة في الزمان والمكان.

أ - النسق المؤسساتي

يتوسط النسق المؤسساتي أو النسق السياسي حقل التاريخانية والتنظيم الاجتماعي في خضوع لهيمنة الأول وتوجيه الثاني، وهو كما يقول توران : «مجموع الآليات المستعملة في تحويل حقل التاريخانية إلى مجموعة من قواعد الحياة الاجتماعية التي تحدد مسبقا سير التنظيمات أيضا » (A. Touraine, 1973, 212) وعلى هذا الأساس تعتبر المؤسسات أدوات إكراه وإضفاء الشَرعيَة (Légitimation). وبما أنها أماكن للنقاش والتفاوض، فهي لا تُقنِن بصفة أحادية حقل التاريخانية بأكمله، بل تشوهه بإقصاء بعض العناصر، وتحد من فعل الطبقات الاجتماعية، خاصة نشاط الطبقات المُستضعفة :

يمتاز النسق المؤسساتي بنسبة من التعقيد لأنه وسيط هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يعتبر النسق المؤسساتي معقدا نسبيا إذ يجب دراسته بمصطلحات المسار وليس المضمون.

وبتركيب المحاور الثلاثة الخاصة بالحقل السياسي- المؤسساتي وهي: وحدة/ تعددية، فاعلين/ حقل، وسياسة/ مؤسسات، يعرِّف توران عناصر

النسق السياسي والمتمثلة في: الطبقة المهيمِنة، والمشاكل المجتمعية (sociétaux)، والقوى السياسية والحكومة.

	وحدة	تعددية
سياسي	طبقة مهيمنة	مشاكل مجتمعية
مؤسسات	حكومة	قوى سياسية

شكل 4

تتدخل الطبقة **المُهيمنة** في النسق السياسي باعتبارها مجموعة مصالح (دفاعا عن وجهة نظرها وعن مصالحها) وفي الوقت ذاته بصفتها تحديدا مسبقا لحقل القرارات الممكنة (بهيمنتها الافتراضية عليها أن تأخذ العلاقات الطبقية بالحسبان، فهي لا تسيطر دائما بصفة فعلية إذ تفرض حدود القرارات الممكنة). إن أساس المشاكل **المجتمعية** هو التفاوت والتناقضات بين عناصر نسق الفعل التاريخي أو في التنظيم الاجتماعي (إنتاج، تنظيم، إعادة توزيع، استهلاك) مما يزيد العلاقات الطبقية حِدَّة. تعبِّر **القوى السياسية** عن التمييز الضروري بين الطبقات الاجتماعية والأحزاب السياسية، أما **الحكومة** أبرز عنصر، تُستَعمَل للإشارة إلى استقلالية النسق المؤسساتي المُعَرَف بحدود، والتي يمكن بفضلها تسيير التنظيم الاجتماعي وتوزيع الموارد، وضمان السلطة، وسَنِ المعايير والقواعد، وغيرها.

إنه لمن الضرورة دراسة الدولة المتجذرة في عمق النسق السياسي- المؤسساتي على حدى، إذ يمتد فعلها في الواقع إلى حقل التاريخانية (نسق الفعل التاريخي وعلاقات الطبقات) وفي الوقت ذاته إلى المؤسسات وإلى التنظيم الاجتماعي (انظر الشكل). والدولة في نظر ألان توران، بارتباطها الشديد بطبقة أو بحركة اجتماعية: «**هي مكان تركيب النسق المؤسساتي والأنساق الاجتماعية الأخرى، نسق الفعل التاريخي ونسق الطبقات والأنساق التنظيمية**» (1973, 256).

ترتبط الدولة، قليلا أو كثيرا بحسب طبيعة الأنماط المجتمعية، بالطبقة الحاكمة وتتدخل بطرق شتى في الحياة الاجتماعية. ففي نمط المجتمع قبل

الصناعي مثلا حيث ترتبط الدولة بالحاكم، يُدرِج النموذج الثقافي ضامِنا فوق اجتماعي (méta-social) يتصل به، أما في المجتمع ما بعد الصناعي، فإنها تتدخل مباشرة في حقل التاريخانية كعنصر من الطبقة المسيِّرة بما في ذلك تسيير التراكم، إذ أصبحت سياسة البحث العلمي والمعارف (التي تشكل معرفة النموذج الثقافي في المجتمع ما بعد الصناعي) بصفة متزايدة من صلاحية الدولة.

ب - التنظيم الاجتماعي

يشكل التنظيم الاجتماعي المستوى الأخير في بناء ألان توران، مستوى الممارسة حيث نجد التنظيمات، وهي كما يعرِّفها «وحدات متميزة تُشَكَلُ لأهدافٍ خاصة توجهها سلطة تؤسس أشكال النفوذ، وتحدد مكانات وأدوار أعضاء التنظيم» (A. Touraine, 1978, 280) وأما السلطة فيعرَّفها بأنها تنظيم هيمنة طبقية تستمد مشروعيتها من النسق السياسي، وهو قول بعدم وجود سلطة داخل التنظيم دون مرجعية لنسق الفعل التاريخي وللعلاقات الطبقية، وكل تصور آخَر فمتعلق «بأيديولوجية السلطة التنظيمية».

يصف ألان توران، مستوحيا من علوم التنظيمات الأنجلوساكسونية وسوسيولوجيا التنظيمات التي يعيد وضعها في بنائه التحليلي، رهانات سير التنظيمات المتمثلة في العلاقات الصعبة بين ما هو تقني وما هو اجتماعي، تلك التناقضات بين القيود الخارجية (تبعية للظروف من أجل البقاء) والقيود الداخلية (استقلالية ومعايير التسيير).

يميز ألان توران بين **الإدارات** التي يؤسسها النسق السياسي، **والمؤسسات** (الشركات) التي تطبِّق توجيهات نسق الفعل التاريخي مع العمل ضمن العلاقات الطبقية والوكالات، وأهمها **وكالات التاريخانية** (كنائس، قصور، قصور الدولة، مركبات جامعية، مراكز البحث، وغيرها). فالوكالات فاعل طبقي بصفة مباشرة، تعمل في إطار نسق فعل تاريخي يديرها مهنيون هم «وكلاء التاريخانية، ممثلي الإبداع الاجتماعي، وما يتعالى على سير المجتمع مع التجسد فيه» (نفسه، 307).

يقود تحليل التنظيمات إلى تحليل **مقولات الممارسة الاجتماعية** التي لا ينبغي فهمها على أنها من خلق تنظيمات خصوصية بل تابعة مباشرة للقرارات المؤسساتية، ووراء ذلك للعلاقات الطبقية وتوجهات نسق الفعل التاريخي، وفي ذلك ما يفسر هيمنة الإيديولوجية المسيطرة على مقولات الممارسة الاجتماعية دون أن تُخْتَزَل فيها نظرا للنزاعات الطبقية وقدرات المعارضة عند الطبقة الشعبية.

توصف مقولات الممارسة الاجتماعية التابعة لتوجيهات نسق الفعل التاريخي والعلاقات الطبقية بأسماء من بينها الأعمال الفنية، الحركات الاجتماعية، التمرد، المساهمة، الالتزام، الحراك، الاندماج، القهر، المقاومة، المساواة، الحرية، إلى غير ذلك.

ليس للممارسة الاجتماعية المتمثلة عند ألان توران **في خطاب المجتمع** وحدة، وليست بمجموعة غير متماسكة تظهر وكأنها مقطع جيولوجي تكوّنه ترسبات من حقب مختلفة، بل يبدو وأنه كلما عظمت التاريخانية زاد التباين في المجتمع. إن الدّولة، التي رأينا دورها الإدماجي العمودي آنفا هي العامل الموحِّد لمقولات الممارسة الاجتماعية، وهي بالتالي عامل **إعادة الإنتاج** من خلال أجهزة التنشئة كالمدرسة مثلاً.

يكتمل البناء الفاعِلاني عند هذا الحد دون أن تُوضِّح وَجازَة العرض من تعقيده الشديد إلا قليلا، فهو يذكرنا من حيث الشكل بالنظرية العامة عند تالكوط بارسنز، إذ عندما يعرِّف ألان توران الهيكل الاجتماعي على أنه نسق الأنساق (1973، 343) فالتقارب جائز.

يبقى هذا العرض المحلل للفاعِلانية ناقصا بدون عرض تحليل حول **الحركات الاجتماعية** والتغيير الاجتماعي.

5 - الحركات الاجتماعية

تندرج الحركات الاجتماعية في مختلف المسارات التي من خلالها يُنتج المجتمع تنظيمه انطلاقا من نسق الفعل التاريخي الخاص به، ومن خلال النزاعات الطبقية والصفقات السياسية، التي يعرِّفها ألان توران بأنها

«فعل تنازعي بين وكلاء الطبقات الاجتماعية المتصارعين من أجل مراقبة نسق الفعل التاريخي» (نفسه، 347)، وهذا ما يفسِّر أهميتها في التحليل الفاعِلاني لفهم إنتاج المجتمع، وقد أشرنا في مقدمة هذا الفصل إلى مختلف الحركات الاجتماعية التي درسها فريق ألان توران.

ولكن من الضروري بمكان التمييز ضمن مجموعة التصرفات الجماعية الملاحظة عبر المستويات المختلفة للتحليل بين تلك المتعلقة بنزاع الطبقات، وتلك التي لا تعدو أن تكون مجرد مقاومة للسلطة أو ضغط على النسق المؤسساتي، ومعناه أنه علينا أن نفرِّق بين التصرفات الجماعية التي تتناسب مع نسق الفعل التاريخي، ومع النسق السياسي المؤسساتي أو النسق التنظيمي.

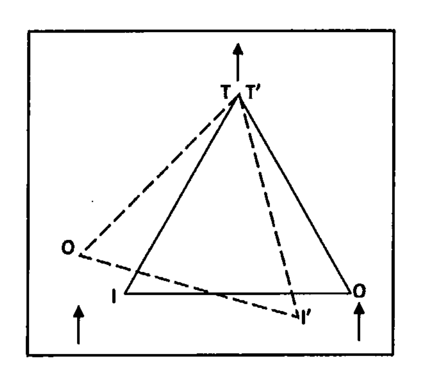
على مستوى النسق التنظيمي يتموقع الفاعل **داخل** التنظيم ضمن قواعده وتقاليده، ويعتبر كل تصرف جماعي إشارة على وجود أزمة تنظيمية، لكن لا يمكن إدماجه في حركة اجتماعية لغياب علاقة مع نسق الفعل التاريخي، وكذلك الأمر على المستوى المؤسساتي، قد تشبه المجموعات الضاغطة والقوى الاجتماعية التي تستجيب إلى اختلالات هذا المستوى الحركات الاجتماعية، لكن يجب تمييزها لأنها لا تعيد النظر في هيمنة نسق الفعل التاريخي.

تقع الحركة الاجتماعية على مستوى نسق الفعل التاريخي وهي «مواجهة بين مصالح متناقضة حول مراقبة قوى التنمية وحقل التجربة التاريخية للمجتمع» (نفسه، 360) مما يدل على ضرورة أن تتطابق كل حركة اجتماعية (الحركة العمالية مثلا) مع حركة مضادة (الطبقة المسيِّرة). ليس مهما إن كانت الدعوة إلى إعادة النظر في نسق الفعل التاريخي إصلاحية أو ثورية، بل الأهم من ذلك هو تموقع الفاعل بالنسبة لنزاع اجتماعي عام، إذ يكمن الرهان في توجهات نسق الفعل التاريخي ذاتها، ولكن النزاع لا يجمع بصفة مباشرة بين مجموعات اجتماعية ملموسة.

تعَرَّف كل حركة اجتماعية نفسها من خلال تشكيلة مكونة من ثلاث مبادئ وهي مبدأ **الهوية**، ومبدأ **التعارض**، ومبدأ **الكلية**. بفضل **مبدأ الهوية**،

يكون التعريف واعيا، ولكن النزاع هو الذي يشكِّل وينظم الفاعل؛ **وبمبدأ التعارض** يمكن للفاعل أن يعيِّن خصمه لأن رهان النزاع ما هو في آخِر المطاف إلا النموذج الثقافي؛ **وبمبدأ الكلية** تستطيع الحركة الاجتماعية تقديم مشروع مضاد أو اقتراح بناء مجتمع آخَر، وعليه فالرهان بالنسبة لمبدأ الكلية هو الهيمنة على نسق الفعل التاريخي.

إنّ تغيُّر التشكيلات بين هذه المبادئ الثلاث (الهوية I والتعارض O والكلية T) هو ما يميِّز حركات اجتماعية مختلفة أو أحوالها أيضا، لكن التحليل الفاعِلاني يرفض الاهتمام بحركة اجتماعية في غياب حركة مضادة لها، ومعناه أن موضوع التحليل السوسيولوجي هو **حقل الفعل التاريخي** الذي تشكله التفاعلات بين فاعل جماعي معيَّن وخصمه، وتعبير عن آثار نسق الفعل التاريخي على هذه التفاعلات، وعلى النموذج الثقافي خاصة، فَقَدْ تندرج العلاقات ما بين حركة عمالية ونشاط أرباب العمل مثلا، ضمن حقل فعل تاريخي متمثل على الشكل التالي:



شكل 5

في هذه الحالة يتفق الخصمان (على مبدأ **الكلية**) اعتبارا لمزايا «التقدم» المرتبطة بالتصنيع، بينما **يتعارضان** حول تنظيم الإنتاج وتوزيع نتائجه، مؤكدين على **هويتين** مختلفتين.

إن تحليل الحركات الاجتماعية لا يمكنه الاستغناء عن العودة للاستلاب المُعَرَّف هذه المرة على أنه «تشتت الوعي الفردي أو الجماعي

الخاضع للجاذبية المتناقضة مع المشاركة التابعة والوعي الطبقي» (نفسه، 377) وعليه تعتبر الحركة الاجتماعية بالأحرى بمثابة **مرآة منكسرة** عوض إرادة واعية ومُنَظَمَة.

في الأخير، إذا كانت الحركة الاجتماعية فِعْل تنازع حول مراقبة حقل التاريخانية، على هذا الأساس تعرَّفُ بأنها مشروع لتبقى ملاحظة العلاقات التي يقيمها مع التغيير الاجتماعي.

6 - التغيير الاجتماعي

إتَّبع عرض المفاهيم المستخدمة لحد الآن (نسق الفعل التاريخي، علاقات طبقية، حركات اجتماعية) في تحليل **البنية الاجتماعية** تزامنية، غير أن تفسير **التغيير الاجتماعي** أمر آخَر، فمهما ارتكز على قاعدة اصطلاحية في تحليل البنية الاجتماعية، فإنه يستدعي مع ذلك مفاهيم جديدة ولاسيما أبعادا معرفية أخرى.

يريد ألان توران قبل كل شيء إحداث قطيعة مع النزعة التاريخية لأنها لن تكون إلا إيديولوجية تتماهى بالضرورة بالفاعل لتأوِّل من وجهة نظرها الحقل الاجتماعي وتحولاته. وعليه من الضروري أن يبتعد عالِم الاجتماع عن موضوع تحليله، ومن جهة أخرى، إذا كانت العوامل الخارجية عن المجتمع تفسِّر التغيير داخل المجتمعات ضعيفة التاريخانية، فإن التغيير الاجتماعي يظهر بمثابة مسار داخلي في المجتمعات قوية التاريخانية.

يجب تصور التغيير انطلاقا من التوترات والتفاوتات (وخاصة الزمنية temporalité) الموجودة بين حقل التاريخانية (نسق الفعل التاريخي، والعلاقات الطبقية) والنسق السياسي- المؤسساتي، والتنظيم الاجتماعي، وهذا ليس معناه إقامة علاقة سببية بين النزاعات الاجتماعية والتغيير وإن وُجِدت بالضرورة. يهدف التغيير الاجتماعي إلى تغيير حقل التاريخانية (وبالأخص توجيهات نسق الفعل التاريخي) إذ توجد نزاعات اجتماعية (مطالب حول الأجور، تحسين الإطار المعيشي...) لكنها لا تندرج في تجاوز مجتمع معيّن وعلاقاته الطبقية، وبالتالي يجب التمييز بوضوح بين

النزاعات الاجتماعية والحركات الاجتماعية، إذ الأولى لا ترمي إلى تغيير حقل التاريخانية عكس الثانية. وبتعبير آخر نقول إن كانت كل حركة تستلزم نزاعا فالعكس ليس صحيح، لكن في الوقت ذاته إذا كانت الحركة تشكل جزء لا يتجزأ من الحركة التاريخية (1973، 452) عندئذ لا يمكنها أن تؤول إلى قطيعة إلا إذا سايرها فعل نقدي ثوري (انظر. **تصرفات القطيعة والنظام والحركة**) لأن تعريف الحركات الاجتماعية على أنها عوامل تقدم ما هو إلا إعادة إدخال النزعة التاريخانية (historicisme). من هذا المنطلق يظهر إضراب 1995 بمثابة رفض شديد للسياسة الحكومية، ولا يمكن اعتباره حركة اجتماعية (A. Touraine et al, 1996, 47-50).

يميِّز ألان توران بغرض التوضيح بين« الحركات الاجتماعية ألخالصة التي تولي الأولوية للعلاقات الاجتماعية - خاصة المتعلقة بالإنتاج - داخل نمط من المجتمعات ميّال للتوجُّهات الثقافية الموجودة فيه »و «الحركات الثقافية التي تؤكِّد على التوجهات الثقافية لمجتمع معين لإبراز المعاني المتعارضة التي يقدمها أفراد ينتمون إلى نفس الحقل الثقافي وذلك وفق علاقاتهم بالسلطة» (A. Touraine, 2000, 167) .

يقوم التغيير الاجتماعي على نمطين من التصرفات الجماعية وهما: **تصرفات القطيعة وتصرفات التحولات الداخلية.**

أ - تصرفات القطيعة

إن تصرفات القطيعة هي تلك التي ترفض نظام الطبقة وتستهدف بصفة مباشرة نوعا ما التاريخانية. في هذا الصدد يمكن أن نميِّز **الحركات الاجتماعية** الواقعة **داخل** حقل تاريخانية حيث تجمع في تعارض بين طبقة مسيِّرة وطبقة معارضة (انظر **النسق المؤسساتي والتنظيم الاجتماعي**) **والأفعال النقدية** التي تهاجِم من **الخارج** نظاما اجتماعيا برمته. يتميَّز الفعل النقدي الثوري عن الحركة الاجتماعية من منطلق معالجة متباينة للمبادئ الثلاث T-O-I (هوية، معارضة، كلية):

- تُفَجَّر هوية الفاعل الاجتماعي وتُستبدَل باستيعاء الإقصاء وبالوعي

الطائفي (الخاص بالمقصبين)؛

- تُدرَك الضراء (adversité) بطريقة أخرى، إذ لا يوجد فاعل معارض إنما يتمثل الخصم في النظام الاجتماعي برمته؛
- يتعالى مبدأ الكلية على نسق الفعل التاريخي نحو الماضي (الرجوع إلى الأصول) أو نحو المستقبل (تقدم الإنسانية).

إن كان التحليل يميِّز الحركة الاجتماعية عن الفعل النقدي الثوري، فالتصرفان مرتبطان بعلاقة وطيدة في الواقع، ذلك أن «الحركة الاجتماعية تعتبر عنصرا من دينامية اجتماعية داخلية قائمة على نزاع الطبقات للتحكم في التاريخانية» بينما «الفعل النقدي الثوري هو على العكس من ذلك عامل تغيير، يحوِّل ما يظهر للإيديولوجية المُهَيمنة غير شرعي، انحرافا أو تهميشا، إلى قوة معارضة للهيمنة. تعمل هذه القوة، التي لم تعد قادرة على المعارضة في الحاضر، مستقبليا على فرض إرادتها في مراقبة التاريخانية، وفي الوقت ذاته تعترض بنموذج اجتماعي عام على ذلك الذي تحاربه، وعلى هذا الأساس لا يتخذ النزاع شكل بديل، بل شكل تجاوز» (A. Touraine, 1973, 498) ومعناه أن فعل الحركة الاجتماعية من مجال تحليل البنية الاجتماعية بينما يعود بنا الفعل النقدي الثوري إلى تحليل التغيير. وهنا نشير إلى أن ألان توران يولي أهمية كبيرة« للدور التوقُعي التنبؤي والثوري للنخب النقدية».

ب - **تصرفات التحول الداخلي**

إن العلاقات الطبقية هي التي تؤدي هنا بنسق فعل تاريخي إلى إحداث النمو الاجتماعي.

تتكفل الطبقة المُسيِّرة بتاريخانية المجتمع برمته وقد تكون **قوتها** (أي تحكُّمها في الأفعال الدفاعية ومعارضات الطبقة الشعبية) مصدر قدرة تحوُّل ذاتي للمجتمع، كما تسمح تعبئة أعضاء المجتمع (وهي عكس هيمنة طبقة بالإكراه تعطِّل تجنيد الطبقة الشعبية) بالانتقال من نسق فعل تاريخي إلى آخَر. في الأخير، يُبرِز **الإبداع** الممكن على المستوى المؤسساتي والتنظيمي داخل

مجتمع متفتح دينامية النزاعات الطبقية، التي دون إعادة النظر في الهيمنة، يمكنها الصعود إلى مكوِّنات التاريخانية نفسها وذلك لتغييرها.

ج - نظام وحركة

لا يمكن لسوسيولوجيا التغيير أن تقوم على تحليل التطور ولا على تحليل مساره، لأن الحركة والنظام لا يتعارضان في مجالين متمايزين، إذ المجتمع نظام وحركة معاً.

قد يأتي التغيير الاجتماعي من قطيعة مع الوضع القائم أو من تحوُّل داخلي، وعبر كل الطرق المؤدية إلى الانتقال من نسق فعل تاريخي إلى آخَر، وكلما كانت تاريخانية المجتمع قوية كلما احتل التغيير عن طريق الإبداع مكانة مركزية، وعلى عكس ذلك كلما كانت التاريخانية ضعيفة كلما كان التغيير عن طريق القطيعة مهما.

لا تمثل الحركات الاجتماعية عوامل تغيير ما لم يصطحبها فعل ثوري نقدي ولكن هي «في الوقت نفسه مكانا للإبداع والقطيعة إذ تؤدي إلى المَأسَسَة والتحديث، كما يؤدي نضالها ضد الهيمنة إلى العمل النقدي وإلى التغيير» (نفسه، 511) وهذا ما يفسِّر تواجد الحركات الاجتماعية في قلب تحليل الفاعِلانية.

ثالثاً: التدخل السوسيولوجي

تتبنى الفاعِلانية في دراسة الحركات الاجتماعية منهجا خاصا يتمثل في **التدخل السوسيولوجي**، الذي يجمع بين الملاحظة بالمشاركة والمنهج التاريخي بإحداث تلك المسافة الضرورية بين الباحث وموضوعه (في تقديم عام حول التدخل السوسيولوجي راجع الجزء الثاني من كتاب *La voix et le regard*، 1978).

يقترح ألان توران تحليل **الوضعيات مصدر التصرفات** عوض دراستها، ولذلك يقوم الباحثون بجمع الفاعلين (غالبا من المناضلين) في أفواج لمساعدتهم على القيام بتحليل ذاتي (A. Touraine, 1978, 213 et ss.) ويمكن

أن ينضم الأصدقاء والأعداء، أو شهود لهذه الأفواج لحثِها على التفكير. تماشيا مع هذا الخط في التحليل الذاتي، يرتكز الباحث أيضا على شهادات أخرى مكتوبة أو شفهية، وخصوصا على جهاز تحليلي يساعده على صياغة فرضيات حول أعلى دلالة يمكن أن يكتسيها الفعل أي طبيعة الحركة الاجتماعية التي تحمله.

تكون اللّحظة الحاسمة عندما يقترح الباحث على المجموعة (التي تكون بالضرورة قد أجرت تحليلها الذاتي) فرضياته بعد صياغتها فتحلل فعلها بالنظر إلى محتواها كحركة اجتماعية، ويسمى هذا الانتقال إلى تحليل الفعل **تحويلا** (*conversion*) (A. Touraine, 1978, 224; A. Touraine et al, 1984, 93) و«الباحث هو الوحيد الذي يمكنه القيام بهذا الانتقال، وبالتالي من واجبه أن يقدِّم للمجموعة صورة الحركة الاجتماعية التي تعطي للفعل معناه الأسمى» (A. Touraine, 1984, 206).

نظرا لطابع الطريقة الحسّاس (يجب على الباحث أن لا يتماه بالفعل وإنما أن يكشف أسمى دلالته باعتباره حركة اجتماعية) بحيث يشرف باحثان على مجموعة الفاعلين، فيصطحب الأول (المترجم) التحليل الذاتي ويبقى بقرب المجموعة مؤديا دور الباعث (initiateur)، بينما ينطلق الثاني (المحلل) من فرضيات تمت صياغتها محاولا اجتذاب المجموعة إلى ذلك. وعليه لا يمكن قياس صحة الفرضيات بالاكتفاء بالتزام المجموعة بها (لا يمكن أن تحدث هناك بصفة دائمة ولاءات مهما كانت درجة اصطناعها) وإنما **بزيادة القدرة على الفعل عند المناضلين** ممن وعوا أهدافهم بوضوح، إذ «ما يعطي للفرضية صحتها هي قدرة المجموعة على إعادة تأويل وتوجيه تجربتها الماضية والحاضرة والمستقبلية، بالنظر إلى الفرضية المقترحة» (A. Touraine 1984, 211).

تعرّض التدخل السوسيولوجي إلى انتقادات كثيرة، حيث يرى البعض تلاعبا لبعض علماء الاجتماع بالفاعلين، بينما يشكك آخَرون في التجريب التاريخي في محيط المكتب. يتناول آميو (Amiot) هذه الانتقادات مشككا في تمثيلية جماعات الفاعلين بالنسبة للحركة الاجتماعية المدروسة، فلا يرى

في ذلك كما يقول إلا تكرارا لدينامية المجموعات بـ«ممثلين يؤدون دراما خاصة مع معارضيهم الحقيقيين أو شركائهم، ولكنهم يروون أفعالهم عوض التصرف، وما يقوم به علماء الاجتماع-المحللين ما هو إلا إثارة ومراقبة التطهير النفسي، إذ يؤوِّلون معنى النزاعات المعاشة ومقترحين حلولا يستطيع من خلالها جميع الفاعلون في علاقاتهم المشتركة بلوغ مستوى أعلى من التوازن» (M. Amiot, 1980, 417).

يؤكد ألان توران في ردِّه على هذه الانتقادات، على أن الأهم بالنسبة إليه هي حركة صعود الإجابة على التساؤل فيقول أن «على الذين يريدون الذهاب إلى أبعد من الوعي لكشف اللاوعي لقراءة التاريخ وآليات تشكيل الشخصية أن يتدخلوا وأن لا يكتفوا بالملاحظة خاصة وأنهم اعترفوا منذ فرويد أنّ بتوَسُطهم يمكن للفرد تغيير الخطة، فطريقتي من الناحية المنهجية مشابهة، وإن كان هدفي أو طريقة تفكيري شيئا آخَر، فالأمر يتعلق بترك مستوى الممارسات - أجوبة، والانتقال إلى مستوى الإنتاج النزاعي لوضعية ما، لكنني لم أجد وسيلة أخرى توصلني إلى ذلك عدا استعمال الباحث "كناقل" من مستوى إلى آخَر باعتباره أداة لقلب المنظور الذي أسميه تحويلا في لحظة حاسمة» (A. Touraine, 1980, 426)).

إن تطبيق منهج فرويد في تحليل الاجتماع لا يخلو من المصاعب، ولا يتوان أميو عن الملاحظة بأن ذلك ليس «بإسقاط رغبات على المحلل، ولكن "التحول" إلى وجهة نظر عالِم الاجتماع» (M. Amiot, 1980, 418) إذ هو الذي يملك وحده القدرة على تعريف معنى الفعل، وتوليد المعنى الخفي للفعل وللحركة الاجتماعية. فبنقل معارفه حول الفاعل الاجتماعي يقوم عالِم الاجتماع بإثارة التاريخ، وتلك هي مرحلة «السوسيولوجيا الدائمة» (A. Touraine, 1974, 192) التي من خلالها «يتحوَّل المناضلون إلى علماء اجتماع يدرسون ويحاولون توسيع أفعالهم بالنظر إلى التحاليل السوسيولوجية بشأنها» (M. Amiot, 1980, 418). وبالنتيجة يظهر التدخل السوسيولوجي بمثابة ترجمة منهجية لتصور توران لعالِم الاجتماع- الفاطر (sociologue démiurge).

يبقى التدخل السوسيولوجي بلا منازع وسيلة لجمع كمية كبيرة من

المعلومات من خلال المواجهات التي يفترضها امتدادها الزمني، ومع ذلك ليس هناك ما يشير إلى أنها الطريقة الفضلى بالنسبة للمناهج التقليدية. أما التأكيد على أن التدخل السوسيولوجي هو وحده من يكفل القيام «بحركة صعود الإجابة إلى المكان الخفي للإنتاج النزاعي للمجتمع» هو احتقار لأعمال سوسيولوجية كثيرة.

تبقى صحة الفرضيات بصفة خاصة (هل تستبق الأفعال الحركة الاجتماعية بالمعنى الذي يستعمله توران مثلا) بتحويل المجموعة ورفع قدرات فعل مناضليها مسألة فيها اختلاف، فإما أن تعدَّل الفرضيات دائما لاجتياز اختبار التحويل (حالة حركة سكان جنوب فرنسا في أعمال فريق توران) أو أنها تجتازه بسهولة كبيرة لكي لا يشتبه فيها علميا. ومن ناحية أخرى تتماشى النتائج الراديكالية كثيرا وبعض الفرضيات المقدمة منذ أمد طويل (تراجع الحركة العمالية مثلا) حتى لا نتساءل عن التمفصل بين التدخل السوسيولوجي (إنتاج المعلومات) وعرض النتائج (إنتاج المعارف) وهنا لم تأت الطريقة بجديد، بل الانحياز واضح من حين لآخر.

رابعاً: تفوق (prévalence) الفاعل

إن الأهمية التي يوليها ألان توران للفاعل في كل مؤلفاته منذ صدور كتاب *Le retour de l'acteur* (1984) تدفعنا للتساؤل عن دور وهيمنة العقل في التحليلات السوسيولوجية، وخاصة عن صعوبات سوسيولوجيا الفعل في التحرر من القالب التاريخاني (A. Touraine, 1992, 411).

1 - نقد العقل

هكذا لن تتأسس السوسيولوجيا بتعريف الخير بالنفعية الاجتماعية للتصرفات الملحوظة، فكل فاعل يشارك في سير الكائن الاجتماعي مُحَدَدا بمكانته. قد لا ينساق **الإنسان الاجتماعي** وراء منفعته (عكس ما اعتقدته المنهجية الفردانية) ولكن **بتطلعات**، وعليه« تفترض هذه الوظيفية أن المجتمع ليس منَظَم حول تقاليد وامتيازات، وهي تخصيصية تعريفا، بل حول العقل

حيث تضمن شموليته إمكانية التنشئة لكل أعضاء المجتمع » (نفسه، 405) وبذلك تضع النزعة السوسيولوجية العقل في قلب تنشئة يحدد نجاحها النظام الاجتماعي والسعادة.

كما تؤدي مكانة العقل في المجتمع وفي التاريخ بـألآن توران إلى مساءلة **الحداثة** مثلما تُعَرَف كلاسيكيا، خاصة لدى الكُتاب الذين يرونها في سيادة العقل مع تأثير متزايد للنسق على الفاعلين، ومع توحيد ومُعايَرة الأنماط المعيشية في وجه استقلالية العمال. يبرر تصور الحداثة بهذا الشكل ما يوجَّه لها من انتقادات، انطلاقا خاصة من نقد العقل ألأدواتي (instrumental) في بادئ الأمر، وإلى غاية تأسيس كل تيارات **ما بعد الحداثية.**

يقترح ألان توران نقدا آخَر للحداثة يبتعد عن أطروحات ما بعد الحداثة (1992، 216، وSS). يتعلق الأمر كما يقول «بإعادة تعريف الحداثة على أنها تلك العلاقة المثقلة بالتوترات بين العقل والذات، بين الترشيد والتذييت (subjectivation)، بين روح النهضة وروح الإصلاح، وبين العلم والحرية» (نفسه، 15). يميل الفكر الاجتماعي إلى الفاعل، إذ بعدما عرَّفنا سوسيولوجيا **النسق دون فاعل** (الماركسية، البنيوية) ظهر خطر الانزلاق نحو سوسيولوجيا **الفاعل بدون نسق** (التفاعلية) ولهذا يريد ألان توران بناء سوسيولوجيا تطابق بين الفاعل والنسق: حينئذ كما يقول «يصبح تحليل الفعل هرمنطيقا (herméneutique) (تفسيري) » (نفسه، 408).

يرسم تحليل التوتر بين النسق والعقل من جهة، والذات من جهة أخرى طريقا مفتوحا لبناء الذات، الذي تنادي به نظرية الفعل عند ألان توران في قوله: «بدلا من أن نعتبر العقلانية، التقنية والاقتصادية، تقضي أكثر فأكثر على الذاتية، من الأحسن اعتبارها أنها تبيِّن كيف تنتج الحداثة الذات، التي ليست الفرد ولا النفس (self) التي يبنيها التنظيم الاجتماعي، ولكن العمل الذي من خلاله يتحوَل الفرد إلى فاعل، أي إلى عامل قادر على تحويل وضعيته بدلا من إعادة إنتاجها في سلوكه» (نفسه، 429) حينئذ تصبح «الذات هي تلك الرغبة في أن تكون فاعلا، فاعلا «اجتماعيا» وليس

فاعلا في الفراغ، ذلك أن الفاعل الاجتماعي قادر على تغيير محيطه عن طريق العمل أو الاتصال، لكن يبقى أساس هذا الفعل اتجاه الاجتماع دائما غير اجتماعي، سواء كان دينيا، سياسيا، واليوم أخلاقيا» (A. Touraine, 2000, 38).

2 - مركزية الذات في المجتمع المبرمج

إن كانت الحداثة لا تعرَّف سوى بفعالية العقلانية ألأداوتية، فقد حان الأوان لنعيَ بأن للحداثة صورتين متقابلتين يشكل حوارهما الحداثة وهما العقلنة والتَذَيُّت، ومَرَد ذلك كما يقول ألان توران إلى «أن الإنسان ينتمي حقا للطبيعة وهو موضوع معرفة موضوعية، ولكنه في الوقت نفسه ذات وذاتية» (A. Touraine, 1992, 240) وبالتالي من الضروري التخلي عن فكرة الذات، تخيل أكَّد نصرته للعلم، بالعكس توجد الذات في قلب العلم والفعل .**إنّ الذات عبارة عن إرادة الفرد في التصرف، وأن يُعترَف له بصفة الفاعل** فذلك ما يوضح لنا مدلول التعاريف التالية التي يقدمها ألان توران حيث يقول «الفرد ما هو إلا تلك الوحدة الخصوصية حيث تتداخل الحياة والفكر، التجربة والوعي، فالذات انتقال من ألهُوَ إلى الأنا، تلك الرقابة المفروضة على التجربة المعاشة حتى تكتسي معنى شخصيا، وحتى يتحول الفرد إلى فاعل يندرج في علاقات اجتماعية يحولها، لكن دون أن يتماهى كلية بمجموعة ولا بجماعة. وليس الفاعل من يتصرف وفق المكانة التي يحتلها في التنظيم الاجتماعي وإنما من يغيِّر المحيط المادي وخاصة الاجتماعي حيث يعيش بتحويل تقسيم العمل وأنماط القرارات وعلاقات الهيمنة أو التوجهات الثقافية (. . .).

«لم تعد الذات ذلك الحضور في أنفسنا لشمولية نسميها قوانين الطبيعة، معنى التاريخ أو الخلق الرباني، بل نداء لتحويل النفس إلى فاعل. إنها الأنا، ذلك الجهد في قول أنا، دون أن ننسى أن الحياة الشخصية مليئة من جهة بالهو (ça) وبالليبيدو (Libido) وبالأدوار الاجتماعية من جهة أخرى. فالذات لا تنتصر أبدا، وإذا توهمت ذلك فمعناه أنها حذفت الفرد

وكذلك الجنسانية والأدوار الاجتماعية، وأصبحت مجددا الأنا الأعلى أي الذات الخارجة عن الفرد، تزيل نفسها بنفسها لتصبح القانون، وتتماهى بما هو خارجي وغير شخصي. أما «التَذَيُت فهو ولوج الذات في الفرد وبالتالي التحول - الجزئي- للفرد كذات، فيصبح ما كان نظام العالَم مبدأ توجيه التصرفات. وهو عكس خضوع الفرد لقيم متعالية حيث ينعكس الإنسان في الإله، إذ أصبح في العالَم الحديث من الآن فصاعدا أساس القيّم بما أن المبدأ المركزي للخُلقية هو الحرية، وهي إبداعية تشكل هدفا لذاتها وتعارض كل أشكال التبعية» (1992, 243-245 ,1992).

هكذا تتأكد الذات عن طريق القدرة والشجاعة على قولة لا في وجه السلطة، وفي هذا المعنى يعترض ألان توران على ميشال فوكو الذي يرى في الذات والتَذَيُت تبعية قبل كل شيء، إذ يقول أن فكرته (فوكو) تعالج وضعية الذات في النزعة الكلية، لأنه لا يمكننا في الديمقراطيات أن نعتبر السلطة المركزية، الدولة أو الطبقة الحاكمة بمثابة قوتي توحيد الذات، بالعكس تتأسس الذات عبر مقاومة مراكز السلطة (نفسه، 196) ويصبح مسار التَذَيت أكثر وضوحا للملاحظة، لأننا بالأحرى في مجتمع مبرمج بمؤسساته الإنتاجية والنشر واستعمال الإعلام أكثر من وجودنا في المجتمع الصناعي. أسمي مجتمع مبرمج - عبارة أدق من عبارة المجتمع ما بعد الصناعي التي لا تعرَّف إلا بما يليها- مجتمع حيث يحتل الإنتاج والتسيير الجماهيري للخيرات الثقافية المكانة المركزية التي كانت تحتلها الخيرات المادية في المجتمع الصناعي حيث كانت للمعادن والنسيج والكيمياء وكذلك الصناعات الكهربائية والالكترونية هي نفسها مكانة إنتاج ونشر المعارف والعلاج الطبي والمعلومات والتربية والصحة والأجهزة الإعلامية اليوم في المجتمع المبرمج.

بعد التساؤل عن سبب هذه التسمية يجيب ألان توران عن ذلك قائلا بأن «سلطة التسيير في هذا المجتمع تتمثل في التنبؤ، وتغيير الآراء العامة والمواقف والسلوكات وقولبة الشخصية والثقافة، والولوج المباشر في عالم "القيَّم" عوض الاكتفاء بمجال النفعية. كما تَحُل الأهمية الجديدة للصناعات

الثقافية محل الأشكال التقليدية للرقابة الاجتماعية عبر آليات جديدة للتحكم في الإنسان، وبإقلاب الصياغة القديمة يمكننا القول أن الانتقال من المجتمع الصناعي إلى المجتمع المبرمج هو انتقال من تسيير الأشياء إلى حكم البشر، وهذا ما تعبِّر عنه جيدا عبارة الصناعات الثقافية عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت» (نفسه، 283-284).

إذا كانت العقلنة بالأمس تؤدي إلى تقوية منطق الاندماج الاجتماعي عبر تأثير السلطات على أفراد المجتمع، فالتذيت يَدُلُّ على نضال الأفراد ضد هذه السلطات، إذ الفصل بين التَذَيُت والعقلنة (و كلاهما مؤسِس للحداثة) حدث مع ظهور المجتمع المبرمج، أي كذلك بتحول الطبقات الاجتماعية إلى حركات اجتماعية مما يؤدي إلى مبالغة كما يقول لنا ألان توران في تمييز **الذات باعتبارها حركة اجتماعية** (نفسه، 281-282) عبر محتواها الرافض. حينئذ تنغلق الحلقة لأن الذات لا تتحدد ولا تُبنى إلا باعتبارها فاعلا في النزاعات الاجتماعية وفي الوقت ذاته خلاقة التاريخانية» (نفسه، 415).

في مؤلفاته الصادرة بعد سنة 1995، تأخذ الذات الدال الكبيرة "د" لتصبح بتواضع كبير ذاتاً، فهذا التأسيس أو بالأحرى بناؤها يستحق المساءلة. يؤكد ألان توران (2001، 37) ينبغي للذات الفارغة أن تتخلص من ذاتيتها لتُبنى في قوله: «لا يمكننا الارتكاز على الذاتية، فهي استنباط للعالم الخارجي، من خلال لغة أنطق بها ومقولات التجارب الحساسة والتثقيفية التي استعملها، وضغط المجموعات أو الجماعات، والانتماء لجنس وسن وطبقة، ألم نبحث في أعماق أنفسنا عن ذاتية مؤسسة على نفسها، فهذا هو سبب رجوعي بكثرة إلى مسألة الذات الفارغة. لا توجد ذاتية باعتبارها أساسا بل بصفتها نظرة للعالَم تُحَرِر الذاتية.(...) ففك التذيُّت يتمثل بصفة خاصة في الاستسلام أمام اجتياح القوات الخارجية في تسيير الذاتية» (نفسه، 124).

ما هي الذات؟

ليست المسألة (في الصعود من الخاص إلى العام) مجرد فرق ثقافي يجعل الاتصال مستحيلا، ولا مشاركة الجميع في عالم الحسابات والتقنيات، إنها عمل كل فرد ليصبح ذاتا، لكي تتمفصل المشاركة مع العقل ألاداواتي بالرجوع إلى التوجهات الثقافية الخاصة أو الجماعية مع لغة وذاكرة لا يمكن عزلها عن الجماعة. فالمعارضة أصبحت تافهة ما بين الطوائف والليبراليين لأن الحالتين الشديدتين متأرجحتين كذلك، وينبغي تركيبهما، فأُعَرِّف الذات بهذا التركيب للنشاطات العامة والثقافة الخاصة.

إن القانون والتربية والمؤسسات الاجتماعية الكبرى الأخرى لها محدودية مركزية تسمح وتدعِّم هذا التركيب وبالتالي حرية الذات. يمكن تطبيق هذا التفكير العام في كل ميادين الحياة الاجتماعية: فطب الذات هو ذلك الذي يركّب ما بين الشفاء من المرض وعلاج المريض (cure et care) ومدرسة الذات هي التي تدعم قدرة كل واحد ليكون فاعلا حرا، باحترام الثقافات المختلفة وبوصول الكل إلى المعارف العلمية والتقنية.

ولأن العالم مفتوح وخطير، متنوع ومنكسر، يصبح بناء الأنا المبدأ الوحيد لتقييم الأوضاع والتصرفات. لكن هذا الأنا، وسأكرر ذلك دائما، ليس هو الفرد الحقيقي، بصفته خزّان من الأذواق، والمعايير، والمعارف، والذكريات، لكنه بالإرادة الفردانية لكل واحد يبتعد الفرد عن أناه السيكولوجي والاجتماعي ليصبح قادرا على أن يتعرف على الآخرين كذات متى التزموا بمثل هذا الجهد الفرداني» (نفسه، 2001، 10).

إن بناء الذات عملية للذاتية، من خلالها تعيش الذات توترا بين ما هي عليه، وما كانت عليه تحت هيمنة العقل والسلطات والتكنولوجيات (العقل ألأدواتي) وما تعمله حتى تكون في مشروع اجتماعي وثقافي مرتبط بطائفة (لكنه بعيدا عن كل طائفية) وهنا تبرز أهمية علاقات الذات بالذات ضمن عملية الذاتية التي تبني الذات، فليست الذات حرية فحسب، ولكنها تحرر. كما يتساءل ألان توران عما إذا كان مصطلح «الذات» مرادفا لعبارة «حركة اجتماعية» ليجيب قائلا «لي رغبة في الإجابة بنعم، فمن البديهي أن تكون الحركة الاجتماعية جماعية، من الفرد المُعَرَّف كذات، لا يمكنه الفعل دون تَعَرُف على الغير، على الآخرين باعتبارهم ذوات. وإنه لمن الضروري أن

نخصص باستمرار دورا مركزيا لمفهوم الحركة الاجتماعية، في الحالة، حيث يسمع نداء الذات على شكل نضالية اجتماعية، التي بعد تقييدها كقواعد مؤسساتية، تتحول في الأخير إلى نماذج للتنظيم الاجتماعي. وهنا أرجع إلى فكرة مهمة وهي أن الفعل ضد العولمة يعتبر حركة تاريخية، ومطالبة الذات هي أيضا حركة اجتماعية وثقافية» (نفسه، 171). وعلى هذا الأساس نفهم الآن لماذا يقود هذا التصور للذات ألان توران إلى التأكيد على أن «الذات مفهوم غير اجتماعي لأن النظام الاجتماعي مضاد للذات (anti sujet) فأنا أقاوم ضد الاجتماع بإعادة بنائه، وبذلك نكون فاعلين لأننا نتدخل باعتبارنا ذات، فلا يمكن للفاعل أن يكون اجتماعيا إلا إذا توفّرت لديه قاعدة للتقييم اللااجتماعي للسلوكات مهما كان المجتمع المدروس» (نفسه، 38-39).

خامساً: ملاحظات نقدية

1 - النزعة التاريخية (historicisme) وإبداعية الفعل

لتفادي كل تأويل خاطئ يؤكد ألان توران على أن وضع التاريخانية في بداية التحليل لا يعني بالضرورة إعطاءها أهمية أكثر مما تستحق (حتمية جديدة) وليس الأمر يتعلق بنشيد يبجل عظمة الإنسان المهيمِن على الطبيعة المتوحِّشة (A. Touraine, 1973, 35).

هكذا يفتح ألان توران النقاش حيث يريد من خلال مفهوم **التاريخانية** توجيه الضربة الأخيرة **للنزعة التاريخية** (نفسه، 43) ومع ذلك يمكننا أن نتساءل عما إذا كان مفهوم التاريخانية لا يتضمن **معنى جديد للتاريخ، تطورية جديدة**، وإذا لم يذهب بأسلوبه إلى **نهاية التاريخ؟**

بالطبع، يرفض ألان توران أن يتّهم بالنزعة تطورية، ويُعتبَر ساذجا في نظره من يرى في الأنماط المجتمعية الأربعة (المجتمع المبرمج، المجتمع الصناعي، مجتمع السوق والمجتمع الزراعي) تعاقبا تاريخيا. لكن بما أن ألان توران يصنِف المجتمعات حسب **قوة أو ضعف تاريخانيتها**، فهذا لا

ينفي أن يكون لذلك معنى. وعلى هذا الأساس تعتبر دول اليوم أو الغد مجتمعات قوية التاريخانية (الولايات المتحدة على وجه الخصوص) إنها تلك المجتمعات حيث عَمَلُ المجتمع على نفسه أكبر، وهي أيضا تلك التي اختفت فيها الضامِنات فوق الاجتماعية لفائدة ضامِن اجتماعي جديد هذه المرة، وهي قدرة الفعل على ذاتها.

بناء على ذلك يضع ألان توران المجتمعات على محور جديد، وهو محور التاريخانية حيث يشكل المجتمع المبرمج (ما بعد الصناعي) النتيجة (انظر أسفله) لكننا لا نرى في الحقيقة ما يميِّز من الناحية الإبستمولوجية مصطلح التاريخانية عن مصطلح القانون، والعناية الإلهية، أو ملكية وسائل الإنتاج عند ماركس، أو تطور قوى الإنتاج عند بعض الماركسيين.

يعي ألان توران هذه الصعوبات ويستجوب كتاباته الخاصة السابقة (1992، 423-424) لكنه بدلا من الإجابة على ذلك في المحتوى (ألم تكن التاريخية تبدلا للنزعة التاريخانية؟) ينزلق نحو السؤال العام لتدقيق مصطلح التاريخانية فيما يخص بعده **الإبداعي**، وهذا ما لا يخبرنا عما يمكن التفكير فيه من وجهة نظر النقد عند النزعة التاريخية حول تعاقب المجتمعات المتميزة بتاريخانية- إبداعية قوية أو ضعيفة.

تبدو التاريخانية من هذا المنطلق وكأنها نوع من «المحرك الاجتماعي »يفسر سير المجتمعات وحركتها، ويمكن أن نضيف في هذا الصدد أن عوامل التاريخانية تتسم بالمركزية العرقية (النزعة التاريخية عند ماركس، المتميِّزة بالرأسمالية وصراعها الطبقي مثلا) وفي ذلك يقول توران «يتزايد حجم الاتصالات بتطور قدرة المجتمع على العمل على نفسه، فلا يوجد مجتمع صناعي حيث يكون حجم الاتصالات أضعف مما هو عليه في المجتمعات ما قبل الصناعية، وكثيرا ما نسمع وصف المجتمعات الأكثر تقدما اقتصاديا بأهمية الأجهزة الإعلامية وأشكال الاتصال كلها. فمن البداهة أن تختلف طبيعية وتوظيف هذه الوسائل تبعا للنظام السياسي وأشكال التنظيم، أو مستوى العلاقات الطبقية، وتبقى الاتصالات أينما كان في تزايد وتوسع في المجتمعات الأكثر تطورا وأيضا السائرة أكثر نحو النمو» (نفسه، 437).

إن ما تمَّ **تراكمه في** المجتمعات المبرمجة هو قدرة على إنتاج الإنتاج، أي المبدأ نفسه للعمل الخلاق ألا وهو **المعرفة**، وعليه يُلحَق **النموذج الثقافي** إذاً **بنموذج المعرفة** الذي أدركنا أهميته في تعريف التاريخانية باعتبارها خصوصية النوع البشري، إذ لا يمكن في المجتمعات المبرمجة أن يظهر نسق فعل تاريخي، إنها نهاية تقسيم الحقب التاريخية (périodisation») (نفسه، 129) لكن هذا لا يعني أن المجتمعات ما بعد الصناعية لا تتحول، إنما من الضروري دراسة هذه التحولات التي ستحدث داخل حقل التاريخانية باستحداث أدوات تحليلية أخرى (غير تلك الخاصة بالسوسيولوجيا) الشيء الذي يفسِّر لماذا يعتبر **المجتمع ما بعد الصناعي مجتمعا ما بعد تاريخي** (نفسه) لأنه لا تحدث التحولات إلا عبر النموذج الثقافي المبني على العِلم نفسه كونه مجتمع متفاعل أكثر فأكثر مع ذاته، مما يؤدي بنا إلى القول بأنه سيستقر داخل **الإبداعية التاريخية.**

يرى ألان توران أنّ من درب الاستسلام للنزعة التطورية التاريخية التي ميّزت القرن الماضي أن نتصور متتالية غير محددة من المراحل، فكلما زاد المجتمع في عمله على نفسه كلما ابتعد عن تصور غير محدد للتقدم، ذلك أن نموذج النمو يصبح داخليا أكثر فأكثر في السير نفسه، وبهذا المعنى يصبح انتصار التاريخانية أيضا بمثابة نهاية التاريخ» (نفسه، 130).

هنا يلتف ألان توران حول الحاجز التطوري بالإعلان عن نهاية التغيرات ونهاية التاريخ. وتذكّرنا الإبداعية التاريخية، وعمل المجتمع على نفسه، وكذلك التاريخانية، بدور الفكرة عند هيغل، الشيء الذي يدفعنا للتساؤل عن ما إذا لم يكن مصطلح التاريخانية مقتبسا عن هيغل نفسه؟

يجيب ألان توران قبليا على هذا النقد فيما يخص مفهوم الذات التاريخية معتبرا أن الذات لا تتضمن فلسفة الذات بل سوسيولوجيا الفعل، فذلك ليس بتَبَدّل جديد للإله أو لقوانين السوق، بل تَبَدُل مجموع التوجهات الثقافية والنزاعات الاجتماعية التي من خلالها يتأسس المجتمع باعتباره عاملا تاريخانيا (نفسه، 39). ومع ذلك لم يقتنع ميلوشي (A. Melucci) بالإجابة، إذ يعتقد في قوله أن ألان توران «يبدو وكأنه لا يتجنب كلية

مخاطر فلسفة الذات، وتصور الفعل على أنه مبدأ خَلَّاق» (1975، 364) ليعيد النظر في مصطلح التاريخانية وخاصة «التساوي المجرد للمكانة النظرية دون أي ترابط بين التراكم والمكوِنات الثقافية للتاريخانية» (A. Melucci, 1975, 364).

يمكن توجيه نقدا مماثلا بالنسبة لعلاقات الطبقات القائمة على التراكم وعلى النموذج الثقافي، لأننا نرى جيدا الرابط بين التراكم والعلاقات الطبقية، بينما الرابط بين النموذج الثقافي والعلاقات الطبقية أصعب تقديرا بسبب رؤية ضعيفة للنموذج الثقافي، وعدم ترابطه بالمكونات الأخرى للتاريخانية، أليس بتابع للتراكم (النزعة الاقتصادية économisme؟) والعوامِل الثقافية أو عوامل أخرى غير محددة؟

مهما يكن، وقد رأينا ذلك فيما يخص تعريف العلاقات الطبقية، يريد التحليل الفاعِلاني تجاوز نظرية ماركس بانشغاله بتحليل التناقضات وأزمات النسق الاقتصادي للرأسمالية (A. Touraine, 1973, 387). فالتصور الجديد للحركات الاجتماعية مختلف جدا عند ألان توران الذي «**لا يعبِّر عنها باصطلاح التناقضات ولكن باصطلاح النزاعات**» (نفسه، 387)، ومعناه أن الحركة الاجتماعية ليست بتعبير عن تناقض، إنما تفجُّر النزاع (نفسه، 365) فالمصطلحين ليس لهما نفس المعنى ولا يعملان أبدا في نفس المستوى. وإذا كانت الفاعِلانية قد اقتبست جزءا كبيرا من مفرداتها - لكن بدون الجهاز الاصطلاحي- عن الماركسية في فترة ما، يبقى البناء النظري غريبا عنها.

إذا استعجلنا قراءة مؤلفات توران وفريقه، فسنجِد بعض المصطلحات المفضلة قد تَضَمنها كتاب *Sociologie de l'action* أو كتاب *Production de la société* لكنه استغنى عنها تقريبا بصفة كلية، أو لم يعد لها سوى دور ثانوي، ومنها مصطلحي **العمل** و**العلاقات الطبقية** مثلا، اللذان استبعِدا نتيجة انتقال النزاع الثقافي المركزي «من عالَم الشغل (حيث ومنه تراجع الحركة العمالية، ملاحظة المحرر) إلى مجموع الحقل الثقافي والصراع ضد الهيمنة المُمْتَدة بعد الإنتاج إلى مجموع الحياة الاجتماعية على مستوى الاستهلاك والإعلام والتربية» (A. Touraine et *al.*, 1984, 408).

2 - من أين تأتي الفاعل؟

اصطحب التخلي عن حقل الإنتاج صدور كتاب *le retour de l'acteur* (1984) الذي قال عنه ألان توران بأنه «كان من الممكن عنونته "عودة الذات"، لأن الذات هي اسم الفاعل عند تموقعه على مستوى التاريخانية» (1984، 15). ففي المجتمع المبرمج، لا تمس قدرة فعل المجتمع على ذاته (تاريخانيته) كثيرا بتخصيص عوامل الإنتاج، بل بالاستعمال الاجتماعي للخيرات الرمزية التي ينتجها المجتمع ما بعد الصناعي على نطاق واسع (نفسه، 84).

لا يكتفي الفاعل بردود أفعال تجاه وضعيات، بل ينتجها كذلك (نفسه، 69) وعليه يقترح ألان توران تصورا جديدا للفاعل- الذات في قوله: «تكمن ميزة الذات الإنسانية في تأمين تسلسل هرمي لتصرفاتها، وتثمين المعرفة العلمية بالنسبة للرأي العام والإشاعة، والإبداع والاستثمار بالنسبة للروتين، والخير بالنسبة للاتفاقيات الاجتماعية. وكلما أنتجت الحياة الاجتماعية مستوى عال من التاريخانية، كلما أكّد الفاعل على أهمية وحقوق الوعي. فتاريخ الحداثة تأكيد متنام للوعي ضد قانون الأمير والتقاليد، والمصلحة، والجهل، والخوف (. . .).

«تُعرَّف الحياة الاجتماعية قبل كل شيء (. . .) بوعيها المتزايد بنشاط الفاعل- الذات المبتعد عن منتجات استثماره المعتَرِف بها على أنها من إبداعاته، مفكرا في إبداعيته الخاصة، وجاعلا لنفسه قيمة مركزية في الاعتراف وتجربة نفسه باعتباره ذات، والآخَرون باعتبارهم أمثاله بقدرة وجودهم كذوات فقط» (1984، 38، 39). ويواصل في موقع آخر قائلا: «حسب هذا التصور استبدلت كل المبادئ الاجتماعية الكبيرة لوحدة الحياة الاجتماعية بانجازات العمل البشري ولكن أيضا بالحرية على نطاق أوسع. فالدور الكلاسيكي الذي أعطتْه السوسيولوجيا للعقلنة وللحداثة يعود هنا للحرية بصفة أكثر عمقا، لمصطلح الذات بما أنه يمثل قدرة الإنسان على التحرر من المبادئ السامية وفي الوقت ذاته من القوانين الطائفية» (نفسه، 96).

اكتسبت الذات بالذال الصغيرة ما بين سنتي 1984 و1992 ذال كبيرة

(لتخسرها فيما بعد) إنه منطق تطور فكر ألان توران منذ منتصف السبعينيات نتيجة عودة معيَّنة أكيدة إلى جان بول سارتر، وإلى علم النفس التحليلي، بل وإلى فلسفة من نزعة شخصانية (personnaliste) نوعا ما. فعندما يكتب أن «الذات هي أنا، جهد لقولة أنا» (1992، 245؛ 2000، 10) فإن توران لا يقول لنا شيئا عن أصول وأسس واستعدادات وقدرات الذات على الفعل، وكيف تصبح إبداعية. زد على ذلك أن القول بأن الحياة الشخصية مملوؤة بألهو ça من جهة، وبالأدوار الاجتماعية من جهة أخرى، لا يدلُّنا قط على كيفية انتظام هذا وذاك «بالعمل معا» والقول أن الأنا = ألهو+ علاقات اجتماعية، يطرح إحدى المشاكل العويصة - اللهم إذا كان السؤال خطأ حقيقي؟ - في العلوم الاجتماعية والإنسانية. ولكن هذا التنضيد للقوى لا يصيب الهدف، إذ كيف ولماذا يتصرف الأنا بهذا الشكل؟ وما هي الغرائز وأي تعلم اجتماعي يدفعه لمثل هذا العمل أو ذاك؟ وكيف تتركب هذه وتلك؟ ولماذا تتركب هكذا وليس بشكل آخَر؟ وهل يتعلق الأمر بالصدفة المتكررة المؤدية إلى الغموض العلمي؟ وهل يستحيل اختزال تفرد الذات بأفعالها أو تصرفاتها؟ نود معرفة كل ذلك طالما تهيمِن مكانة الذات عند ألان توران حين يقول: «يجب تعريف الذات باصطلاح الفاعل والنزاعات الاجتماعية، فهي ليست مبدأ يطفو على المجتمع ولا على الفرد في خصوصيته، إنما نمط لبناء التجربة الاجتماعية مثلما تبنى العقلانية ألأدواتية» (1992، 272).

ما هو منطق نموذج بناء التجربة الاجتماعية؟ ومن أين تنبع هذه القوة، هذه الغريزة، هذه الطاقة التي تملكها الذات من أجل ليس البناء فحسب، بل أيضا تصور المشروع الذي يؤسس حريتها؟ هل يتعلق الأمر بالذات الفلسفية أو بالذات في التحليل السيكولوجي، فأين هي إذاً رغباتها؟ هل يتخوف ألان توران من أن تذوب سوسيولوجيته في علم النفس التحليلي، كما أوشك أن يفعل بالتدخل السوسيولوجي؟ أم هل نحضر لعودة الأناسة كما يدعونا إلى ذلك المقطع الموالي: «أعرف جيدا أنني إذا ما رجعت إلى الإتيقية أو إلى حرية الذات فسيتآكل الخطاب بسرعة، لكن هل يكون ذلك بشكل أقل، فلا يحمل في طيِّه مخاطر أكثر عندما يدعو للتاريخ وللعقل؟ يبدو لي أيضا أنه من المستحيل اليوم أن استحسن مجتمعا استهلاكيا يقصي

فكرة الذات، وأنظمة طائفية جديدة تجعل من المؤمنين بوليس سياسي. لتفادي شاريبد (Charybde) وسسيلا (Scylla) أفلا يكون الابتعاد ومعناه الدفاع عن الكائن الإنساني أمرا ضروريا، فيما فوق أدواره الاجتماعية وانتمائه بالمراهنة على قدرته على الإستيعاء والمقاومة؟ لقد كان العصر الذي عشناه وانصرف عنيفا جدا الشيء الذي يجعلنا لا نثق بالتاريخ وبالتطور، فهو ينادينا بصوت منخفض ولكن بإقناع كبير لفتح فجوات فردية وجماعية في غابة التقنيات، والتشريعات، والخيرات الاستهلاكية، وعلى عدم تفضيل أي شيء على حساب الحرية» (نفسه، 425).

قد تكون هذه الأناسة بمثابة موقف يُتخَذ، فهو على أي حال غير مؤَسَس علميا. وفي بحثه عن قاعدة علمية لها وسَعْيه لإثبات إبداعية الذات التي تصبح فاعلا، يُوقِع ألان توران نفسه داخل دائرية أكيدة كما تشهد على ذلك هذه الخلاصة: «يمكن أيضا للعقل والذات اللذين أصبحا غرباء أو متعاديين، أن يتحدا (في الحداثة) وتمثل الحركة الاجتماعية عامل هذا الاتحاد، أي عندما يُحوِلان الدفاع الشخصي والثقافي للذات إلى فعل جماعي موجَّه ضد السلطة التي تُخضِع العقل لمصالحها» (نفسه، 430) حينها يتحد العقل بالذات في الحداثة بفضل الحركة الاجتماعية التي تحوِّل الخيارات والنشاطات الشخصية إلى أفعال جماعية. لكن كيف ننتقل من الذات إلى الفعل الجماعي؟ يكمن الحل في التعريف نفسه للذات نفسها باعتبارها حركة اجتماعية (راجع أعلاه ص 240-241). إن الذات حركة اجتماعية بينما الحركة الاجتماعية تحمل في طيها تأكيد الذات، وبالتالي يكون هذا التماهي في أحسن الأحوال نتيجة الطابع الدائري للطريقة، وفي أسوء الأحوال مسألة تحصيل حاصل، إذ لا يوضح قط بناء الذات ولا الحركة الاجتماعية التي يتشبث بها ألان توران.

تُبَيِّن مصطلحات الحرية والإبداعية والذات تطور فكر ألان توران، إذ لا يقف الأمر عند كونه عودة إلى طوبويات الحركة العمالية (التي يدينها من جهة) التي أرادت أن تجعل من العمال الفاعلين سادة مصيرهم، لكنه يلتحق - رغم إنكاره ذلك- بمثالية أكيدة حيث تنقطع الذات الايجابية والفاعلة المُعَرَّفة على هذا النحو مع الواقع، وفي ذلك يقول «من الآن فصاعدا، لم

يعد هناك نظام ولا تكامل بين النسق والفاعلين» (2000، 110) فمن ذا الذي يمكنه قلب النماذج النظرية في السوسيولوجيا التي تمنح الأولية للذات مضرة في ذلك بالاجتماع والنسق الاجتماعين إذ «في محل النسق الاجتماعي الذي حاربته دائما - حَلّت تلك الذات الشخصية، الفردية، المتفردة، ثلاث كلمات تصنع جملة لمنع كل إعادة لفتح الذات والاسترجاع عن طريق نظام اجتماعي مهما كانت أهميته» (نفسه، 299). بهذه المواقف، ألا يرافق عالِم الاجتماع الفكر(ة) المشترك(ة) بدلا من البحث عن كشف ما بَطَن كما كان يريده برنامجه العلمي لسنوات السبعينيات؟ (A. Touraine, 1974). ألم يكن هناك بعض التوهُّم في محاولة جعل من علاقة الذات بالذات عند الذات الموضوع المركزي للسوسيولوجيا؟ قد نتفق مع الفكرة أن «الذات تتأسس على التنازعية (conflictualité)» انطلاقا من مرجعية ايجابية نحو الذات ونحو بناء مشروع شخص (نفسه، 145) لكن إذا ما اخترنا تفسير بناء الفاعل من مدخل الفرد أو الذات، يلتزم ألان توران بخطاب محافظ عن الموضوع دون دخول في عملية البناء إذ تختفي شيئا فشيئا من كتاباته الهيمنة التي تعرقل الإبداعية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تباين الموارد ما بين الأفراد أو الإدارات غير المتساوية (مؤسسة للذات وهي في الوقت ذاته موارد خصوصية).

AMIOT Michel: «L'intervention sociologique, la science de la prophétie», *sociologie du travail*, nº 4, 1980, 415-424.

ANSART Pierre: *Les sociologies contemporaines*, Paris, Le Seuil-Points, 1990, 344 p.

DUBET François: *Sociologie de l'expérience*, Paris, Le Seuil, 1995, 278 p.

MELLUCI Alberto: «Sur le travail théorique d'Alain Touraine», *Revue française de sociologie*, nº 3, 1975, p. 359-379.

PORTIS Larry: «Critique et consensus dans la sociologie française hier et aujourd'hui». *L'homme et la société*, nº 1-2, 1990, p. 59-72.

RAWLS John: Théorie de la justice, Paris, Le Seuil, 1987, 668 p. (1971)

TOURAINE Alain: *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault*, Paris, Editions du CNRS, 1955, 202 p.

TOURAINE Alain: *Sociologie de l'action*, Paris, Le Seuil, Paris, Le Seuil, 1965, 507p.

TOURAINE Alain: *La conscience ouvrière*, Paris, Le Seuil, 1966

TOURAINE Alain: *La société postindustrielle*, Paris, Le Seuil, 1969.

TOURAINE Alain: *Production de la société*, Paris, Le Seuil, 1973, 543 p.

TOURAINE Alain: *Pour la sociologie*, Paris, Le Seuil, Coll. «Points», 1974, 249 p.

TOURAINE Alain: «Réponse à Michel Amiot», *Sociologie du travail*, nº 4, 1980, p. 425-490,

TOURAINE Alain: *Un désir d'Histoire*, Paris, Stock, 1977, 278 p.

TOURAINE Alain: *La voix et le regard*, Paris, Le Seuil, 1978, 320 p.

TOURAINE Alain, WIEVIORKA Michel, Dubet François: *Le mouvement ouvrier*, Paris, Le Seuil, 1984, 438 p.

TOURAINE Alain: *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984, 350 p.

TOURAINE Alain: *Qu'est ce que la démocratie*, Paris, FAYARD, 1992, 298 p.

TOURAINE Alain: *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, 464 p.

TOURAINE Alain, DUBET François, KHOSROKHAVAR Farhard et WIEVIORKA Michel: *Le grand refus. Réflexions sur la grève de décembre 1995*, Paris, Fayard, 1996, 322 p.

TOURAINE Alain: *Pourrions nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Paris, Fayard, 1997, 396 p.

TOURAINE Alain: *Comment sortir du libéralisme*, Paris, Fayard, 1999, 166 p.

TOURAINE Alain: *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984, 350 p.

TOURAINE Alain, KHOSROKHAVAR Farhard: *La recherche de soi. Dialogue sur le sujet*, Paris, Fayard, 2000, 320 p.

WIEVIORKA Michel: *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris, La Découverte, 1993.

WIEVIORKA Michel (dir): *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1997.

WIEVIORKA Michel: *La difference*, Paris, Balland, 2001.

الفصل العاشر

التفاعلية والإثنوميتودولوجيا

روبير فايل

ظهر التيار التفاعلي في الولايات المتحدة الأمريكية في سنوات الخمسينات في جامعة شيكاغو، وتوسع خلال العشرية الموالية ليقتحم جامعات كاليفورنيا، ثم جامِعات الساحل الشرقي ثم تشعب إلى توجهات متعددة. تندرج كلا من السوسيولوجيا الفهمية أو الظواهرية المنبثقة عن أعمال شوتز، والنموذج المسرحي عند غوفمان، والإثنومتودولوجيا عند غارفينكل، وتحليل المحاورة عند ساكز (Sacks) والسوسيولوجيا المعرفية (cognitive) عند سيكورال (Cicourel) إلى حد ما في هذا الإطار التحليلي غير المتجانس. في فرنسا، يستوحي الاهتمام مجددا بسوسيولوجيا الحياة اليومية أيضا من هذا التيار.

أولاً: ميلاد تيار جديد

يُجَدِد التيار التفاعلي تقليد شيكاغو الامتداد نفسه للتيار البراغماتي الأمريكي.

1 - تقليد شيكاغو

يمثل جون ديوي (John Dewey) (1859-1952) محاولة أولى ضربت جذورها في مدينة شيكاغو ابتداء من نهاية القرن 19 مستوحية من البراغماتية

المتأصلة في أعمال عالم المنطق بيرس (C.S. Peirce) (1839-1914) ونفعية وليام جيمس (W. James) (1842-1910) إذ يفضل دعاة النزعة العملية (pragmatistes) المنهج التجريبي والتصور ألأدواتي للحقيقة، الذي يعتبر المصطلحات فرضيات يجب امتحانها، وعلى هذا الأساس تقوم الأفكار العلمية مثلما تقوم الأفكار اليومية على التجربة، إذ تُبنى الحقيقة خلال التبادل (قد يقول التفاعليون اليوم في إطار التفاعلات).

طبعت شخصية ثانية خَلَفَ شيكاغو ألا وهو جورج هيربرت ميد (G.H. Mead) (1863-1931) الذي يتصور المجتمع على أنه نسق اتصالات بَيفَردية ذات دلالة. توسع مجموعة الدروس الصادرة بعد وفاته والموسومة *L'esprit, le soi et la société* سنة 1934 عددا من الأطروحات التي تناولها التفاعليون من جديد، خاصة عدم اعتبار المجتمع معطى كليا، ولكن كبناء متواصل من خلال دينامية الأعمال الاجتماعية أو التبادلات بين الأشخاص المتمثلة في التفاعلات. اقتبس هيربرت ميد ذاته عن كولاي (H. Cooley) (1869-1939) الذي روج لمفهوم **الدور الاجتماعي**، وتصور الذات بمثابة نتيجة للتفاعلات الاجتماعية.

موازاة مع أفكار هيربرت ميد ظهر الاتجاه الموسوم مدرسة شيكاغو قاده كلا من و.ت. توماس (W. T. Thomas) (1863-1944) ور.ا. بارك (R.E. Park) (1864-1944) وهو من تلامذة زيمل، وآخَرون من بينهم ا.بورجاس (E. Burgess) ور. ماكانزي (R. Mckenzie) الذين درسوا المدينة، وظاهرة الهجرة، والتفكك الاجتماعي، ومن جملة ما ميَّز هذه الحركة نزعتها العملية، والعمل الميداني الاختياري، وإرادة فهم النظام الاجتماعي واختلالاته لمعالجتها بفضل المنشطين الاجتماعين بإشراف من علماء الاجتماع. إنها أيضا بداية المونغرافيات مثل تلك التي قام بها ف.أندرسون (V. Anderson) حول العمال المهاجرين (1923) أو تراشار (Trasher) حول المجموعات الشبابية الجانحة (1927).

2 - الوضع حوالي سنة 1950

انتشر في نهاية الأربعينات توجه جديد بفضل تلاقي ثلاث تيارات

وهي: تيار هيربرت ميد، الذي اتبعه عالِم السيكوسوسيولوجيا هـ. بلومير (H. Blumer) (المولود سنة 1901) وتيار أ.ك. يوغز (E.C. Hughes) (1897-1983) المختص في سوسيولوجيا العمل، وتيار عالم الأنثروبولوجيا ل. فارنير (L. Warner) الذي اهتم بدراسة الطوائف الصغيرة، ونسَّق البحث الكبير حول مدينة متوسطة في الولايات المتحدة الأمريكية ما بين سنتي 1930 و1935 (*Yankee City*، 1949).

تابع أهم دعاة ما يسمى لاحقا بالتفاعلية، ثم التفاعلية الرمزية، ثم الإثنومتودولوجيا كل دراستهم أو جزء منها في جامعة شيكاغو مع ا. يوغز وبلومير، وفارنير مثل غوفمان وهـ.س. بيكر وا. ستراوس (A. Strauss) وا. لوميرت (E. Lemert) وغارفينكل وج. ستون (G. Stone) وج.إ. كيتسوز (J.I. Kitsuse) وغيرهم (انظر N. Herpin، 1937، 67).

3 - مسيرة مثالية: هوارد بيكر

في هذا الصدد، تعتبر **مسيرة هوارد بيكر** (المولود سنة 1928) كما تبرز في مقابلة خص بها ماركو دياني (Marco Diani) (Janv-1987, 38-40 Fevr.، *Sociétés,* n°12) مثالية للغاية، حيث أقر من خلال تحليل مجموع دراساته الجامعية، بأنه مدين **لمدرسة شيكاغو** على فكره قائلا: «كانت دراستي في جامعة شيكاغو بمثابة ورقة رابحة رائعة، وطبعت بلا شك طريقتي في تصور السوسيولوجيا» راسما ثلاث خطوط نَسَب متسلسلة انطلاقا على التوالي من هوكس، بلومير، وفارنر.

- الانتساب لـ "ا. هوكس: «لقد دَرَسْتُ كثيرا على يد هوكس الذي علَّمني كل ما أعرفه عن التنظيم الاجتماعي، علما أن هوكس درس على يد بارك الذي تتلمذ بدوره على زيمل» وشارك كلا من بيكر ويوكس وب. جيير (B. Geer) وا. ستراوس في دراسة المسيرة المهنية لدى طلبة الطب (1961).
- هـ. بلومير: «يمر الفرع التالي عبر هربرت بلومير الذي دَرَسْتُ على يده السيكولوجيا الاجتماعية، فإذا تتبعنا سلسلة النسب من هذه

الجهة، سنجد كلا من جورج هيربرت ميد، وجون ديوي، ووليام جيمس.

- ل. فارنير «يعود بنا لويْد فارنير إلى كل من رادكليف براون ودوركايم»

ثانياً: التـفـاعـلـيـة

بفضل هذه الأصول، يشترك عدد من الباحثين في تقليد البحث الإمبريقي الذي افتتحه كلا من توماس وبارك في بداية القرن 20، وقد تجسدت هذه الحركة في العديد من المُنوغرافيات التي أصبحت مرجعيات إلزامية في السوسيولوجيا الأمريكية.

- بدءا من سنة 1937 يستعمل هيربرت بلومير لأول مرة عبارة **التفاعلية الرمزية**، وأصبح لفظ **التفاعلية** انطلاقا من سنة 1960 يشير إلى أبحاث تلاميذة هوكس وبلومير اللذان واصَلا هذا التقليد، وبالتالي يبقى فكر هيربرت ميد بمثابة اللوحة الخلفية، فحتى غوفمان مثلا، الذي يعتبر باحثا مستقلا نسبيا، بل غير قابل للتصنيف، يستوحي بصفة عميقة مما قبل التفاعلية (pré-interactionnisme) التي تميَّز بها هيربرت ميد. ففي تحليل **المظهر العادي** مثلا، أي ما يجب على الفرد أن يبديه تحاشيا انتباه الغير يعود إلى مبادئه الأساسية بقوله «يجب أن يكون هيربرت ميد مرشدنا، فالفرد لم يخترع ما يمثل بالنسبة لذاته» (E. Goffman, 1973, 263).

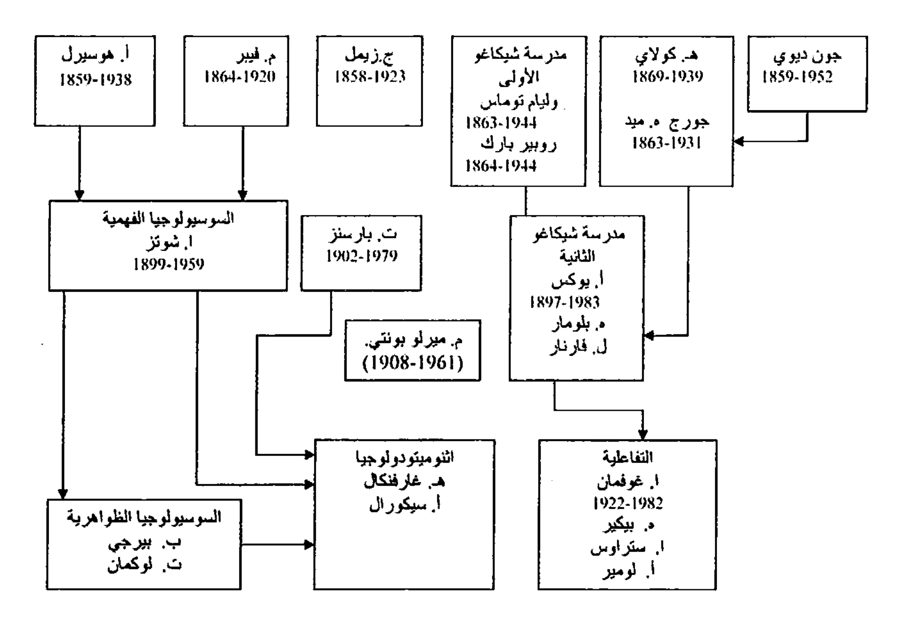
أخيرا تمأسَسَت هذه الحركة وتأكدت بخلق **الجمعية من أجل دراسة التفاعل الرمزي.**

1 - دراسة الميدان والطوائف الصغيرة

تقلِّد الطريقة التفاعلية، في اتجاه معاكس للدراسات الكمية، الأثنولوجيا في ميلها للميدان والطوائف الصغيرة. فوراء الأنثروبولوجي ل. فارنير يظهر أيضا روبير ريدفيلد (R. Redfield) الذي يعود إليه بيكير في المقابلة المذكورة أعلاه: «يقدم كتاب Robert Redfield *The title community* مثالا رائعا عن الطرق المختلفة لدراسة الطائفة، إنها شخصية أخرى من

مدرسة شيكاغو وعالم أنثروبولوجيا» (H.Beker.1987.40) .

في الواقع، يرتبط كل تيار شيكاغو كلية بالأنثروبولوجيا فروبير ريدفيلد (1897-1958) صهر بارك، كما يفضل هوكس الملاحظة في البيئة (observation in situ) فكان يبعث طلبته بانتظام إلى الميدان لإنجاز المنوغرفيات، وكان بلومير يرى نفسه قريبا من هذا الاتجاه (انظر J.M. Chapoulie, 1984).



شكل 1: مشارب التفاعلية والإثنومتودولوجيا

أنجز غوفمان أطروحته بمزج مقاربة الميدان وملاحظة طائفة صغيرة بالتوجه بطلب من فارنير إلى دراسة صيغ الاتصال عند سكان إحدى جزر "شيتلاند" في شمال اسكتلندا. ويعيد كتابه *la présentation de soi dans la vie quotidienne* (1958-1959) تناول أمثلة عديدة من هذا العمل لتوضيح استراتجيات التفاعل في وضعية وجها لوجه.

2 – مثال مبحث: جماعات المنحرفين، ألمُهمَّشين:

تشكل الأوساط **المنحرفة** ميدانا متميزا لدراسة الطوائف الصغيرة، التي تعيش في المجتمعات الصناعية. في هذا الصدد، درس بيكير ظاهرة الإدمان على المخدرات عند مدخني الماريخوانا في سنة 1953، ثم مهنة عزف موسيقى الجاز، التي امتهنها (انظر *Outsiders*, 1963) كما اهتم أ. لوميرت بالجنوح المتمثل في إصدار الصكوك دون رصيد (1953) بينما لازَمَ غوفمان لمدة سنة المرضى في مستشفى الأمراض العقلية سانت ايليزابيت في واشنطن (انظر *Asiles*, 1961).

واقع الأمر أن اختيار هذه المواضيع يستهدف مسارات تفاعل تتحقق في أوساط منغلقة نسبيا حيث الملاحظة على الطريقة الإثنوغرافيا ممكنة. فتوصل بيكير إلى بناء نظرية حول **إلصاق الوصمة** (Etiquetage) إذ ليس الانحراف ببساطة ذلك الفعل الموضوعي المتمثل في عدم الامتثال للمعايير (التأويل الوظيفي) ولكنه أيضا نتيجة وصمة يلصقها به أولئك الذين يتعرفون عليه ويعالجونه، وذهب غوفمان إلى حد البرهنة رغم الاستياء الشديد لأطباء الأمراض العقلية، بأن المؤسسة **الشاملة** التي يشكلها ملجأ الأمراض تحقق نسق تفاعلات خصوصية تساهم في إنتاج **ميسم** (le label) المريض أو المختل عقليا.

شكلت دراسة الانحراف ونسق التفاعلات الذي يميزه هاجس التفاعليين ومن يستوحي منهم، مثلما طبعت من قبل تقليد شيكاغو الأول (انظر *the hobo* لـآندرسون (N. Anderson)، 1923، وآخَرون). كما أعاد غوفمان الكَرة في كتاب *Stigmates* (1963) حيث حاول فهم أنماط العلاقات التي يمكن أن تقوم بين الأشخاص العاديين والأشخاص المعوقين، والاستراتيجيات التي يستعملونها حتى لا يحط من شأنهم. كما واصلت دراسات ماترا (Matra) حول الجنوح (1964) وغلاسير (Glasser) وأ.ستراوس حول الموت (1965) وسيكورال حول تنظيم العدالة الخاصة بالأطفال (1968) في هذا التقليد.

3 - رفض السوسيولوجيا المُهَيمِنَة

لفهم تأكيد هذه المقاربة الجديدة على الدراسة الميدانية وملاحظة التفاعلات اليومية في بيئتها، من الضروري أن نشير أيضا إلى الصراع الدائر في السوسيولوجيا الأمريكية بين توجهات متناقضة إلى حد ما. فإذا كانت مدرسة شيكاغو تفضل المقاربة الأنثروبولوجية والمنوغرافيا بغرض مقاومة النمط المنهجي الذي تستعمله السوسيولوجيا المهيمنة الميالة مع ستوفار (Stouffer) ولازارسفيلد (Lazarsfeld) وميرتون لتوسيع جمع المعطيات عن طريق الاستمارة التي تخضع للمعالجة الإحصائية (J. Chapoulie, 590-591) وعليه لم يتأخر مستعملو المناهج الكمية في نقد غياب الدقة المرتبط بهذه الدراسات الكيفية لما تتضمنه من ارتياب راجع إلى ذاتية الملاحظ مثلا، والطابع غير النظامي للملاحظات، وغياب مجموع العينات، ولكن هذه الانتقادات ساهمت من جهة أخرى في تحسين منهج الملاحظة **في البيئة**. انتقد بلومير بدوره المقاربة الكمية بكشف «الطابع الموهم للمعايرة» في الاستمارات و«اعتباطية المقولات المستعملة كمتغيرات» و«رَيب في العلاقة بين السلوكات في الوضعية والأجوبة المحصلة في وضعية البحث» (نفسه، 591).

ثالثاً: بعض عناصر الإشكالية التفاعلية

1 - الافتراضات المسبقة للملاحظة في البيئة

يجب الرجوع إلى هذه الطريقة لأنه تقليد شيكاغو منذ انطلاقته وإلى غاية الإثنومتودولوجيا والتحليل الحواري، بقيت الملاحظة **في البيئة** هي القاعدة. بيد كما يبين ذلك العديد من المعلقين (انظر. هاربين (N.Herpin)، 1973 و J-M. Chapoulie، 1984) يُدخِل بصفة تدريجية هذا الامتياز المنهجي الذي أكد عليه هوكس وفارنير إمكانية استعمال مقاربة نظرية جديدة، وبالتالي يمكننا القول ببساطة بأنه لبلوغ الهدف، معناه أن سير التفاعلات اليومية الملاحظة يتضمن كل عناصر النظرية الاجتماعية، يكفي إتقان الملاحظة دون البحث عن معنى خفي. في الواقع ينتج معنى الفعل

الاجتماعي خلال الفعل ذاته، وبهذا المعنى يكون اهتمام الباحث أقل بإقامة مجموعة ظواهر منه بالملاحظة المتنبهة للمسارات الاجتماعية التي تتحقق في تفاعلات الفاعلين المباشرة.

بناء على ذلك لا تبحث السوسيولوجيا التفاعلية على البرهنة على النظريات بظواهر موضوعية، ولكن أن تكون على اتفاق مع ما يجري، وهذا ما يوضح لنا رغبة البعض في تفضيل الملاحظة المشاركة. وصف بيكير عالَمَ عازفي الجاز الذي عايشه حيث كان ينتحل عزف هذا النوع الموسيقي، وتردد غوفمان بصفة ودية على المصابين بأمراض عقلية، كما سيَّر طاولة لعب في لاس فيغاس، الخ (انظر Y. Winkin, 1981, 97 .) ويمكن أن نلخص هذا الموقف على النحو التالي: لنُبعِد النظريات ولِنلاحظ الدلالات المتولدة خلال التفاعلات الفريدة التي تجند معارف الفاعلين ذاتهم خلال التبادلات.

2 - التفاعل بمثابة دلالة معاشة

شاع عند التفاعليين استعمال مفهوم التفاعل للتعبير عن أدنى وحدة في التبادلات الاجتماعية وللإشارة إلى وضعية اجتماعية حيث يتصرف كل واحد بالنظر إلى الآخَر. ومن اللائق تمييز مواقف كل واحد بالنظر إلى ترسانته الاصطلاحية وطريقة تَعَرُفِه على موقعه بالنسبة للتيار، مما يؤدي بهذا التصور الإمبريقي العميق إلى تفتيت البنى الاجتماعية إلى بنى جزئية تتمثل في التفاعلات.

يعود الإلهام إلى تأثير هيربرت ميد الذي كسر صلابة الترسيمة (schème) المعروفة منبه-استجابة عند المدرسة السلوكية بالتأكيد على الطابع الرمزي للتبادلات البيفردية، بمعنى أنه لا يوجد تبادل اجتماعي ما لم يُؤَوَّل المنبه. لقد أكد ماكس فيبر، الذي انتشر تعليمه في الولايات المتحدة الأمريكية بفضل شوتز في محاولاته في السوسيولوجيا الفهمية على تعريف النشاط الاجتماعي بصفته سلوكا دالا موجه نحو الغير (انظر الفصل 2). من الضروري أن تكون الدلالات متقاسمة لكي تُضبَط النشاطات، وهذا التقاسم يكون دائما في وضعيات خاصة. وعلى هذا الأساس يكون تحليل التفاعل

أيضا بالرجوع في كل مرة إلى الظروف الخاصة حيث يحدث التأويل، حينها تتضح أهمية المنوغرفيا وكذا الانشغال الدائم بتحليل المسارات أثناء حدوثها.

تقوم هذه المقاربة السيكوسوسيولوجية أيضا على نقد الوظيفية (انظر الفصل 4) التي لعلها أخطأت حين بالغت في أهمية التنشئة الاجتماعية للفاعلين الاجتماعيين وذلك في تقييم مُبالِغ لامتثالهم للمعايير المُكتسبَة. يرى التفاعليون أن الكثير من الوضعيات تتسم بالغموض حيث تترك هامشا مناورة أو ارتجال معين. في هذا الصدد يبيِّن غوفمان كيف أن **المؤسسة الشاملة** الملجئية تقبل من جانب المعايير التنظيمية **بتكيفات ثانوية**، أي «كل استعداد معتاد يسمح للفرد باستعمال وسائل ممنوعة، أو الوصول إلى أهداف محرمة (أو كلاهما) وبالتالي قلَب طموح التنظيم بالنسبة لما عليه أن يعمل أو يتلقى، ومنه ما ينبغي أن يكون. تمثل التكيفات الثانوية بالنسبة للفرد وسيلة للابتعاد عن الدور والشخصية التي تلزمه المؤسسة إياهما بصفة طبيعية» (E. Goffman, 1968, 245). وفي هذا السياق تحدث ا. ستراوس عن **نظام متفاوض عليه** للتأكيد على أن المجتمع لا يسير (أو ليس حصرا) على نموذج الاندماج الوظائفي كما هو عند الوظيفيين. كذلك بيَّن لوميرت أن معالجة المصابين بذهان هذياني (paranoïa) تقوي إحساسهم بالمضايقة بفعل الحراسة اللصيقة التي يخضعون لها.

على خلفية هذه المحاولات، يُنتَقَد النموذج الوضعي في السوسيولوجيا، إذ لا توجد ظواهر في حد ذاتها خارجية بالنسبة للأفراد، إنما يتأتى المعنى من خلال المسار اليومي الذي يخضع له في التفاعلات الخاصة (انظر C. Bachmann ،. J. Lindenfeld ،J. Simonin ،1981 ،119-121) وهو طرح يشترك فيه التفاعليون ودعاة الإثنومتودولوجيا أو السوسيولوجيا الفهمية (انظر أسفله، **تجديد التفاعلية: الإثنومتودولوجيا**).

3 - الذات وأدوارها: التمثل

حاول غوفمان في سنوات الخمسينات تقديم لعبة التفاعلات على

نموذج فن المسرحة للتمثل (*le modèle dramaturgique de la représentation*) (*La représentation de soi dans la vie quotidienne, 1973*) الـذي يـحـمـل كـمـا يقول «نمط الحياة الاجتماعية المنظَم في الحدود الفيزيقية لعمارة أو مؤسسة» (نفسه، 9) يؤَدى التفاعل وجها لوجه، وهو «نسق اجتماعي منمنم» بين فاعل وآخَرين يشكلون الجمهور، على أن نفترض «وجود مبررات عديدة عند كل شخص بحضور الآخَرين تقف وراء محاولة مراقبته للانطباع الذي يتلقونه عن الوضعية» (نفسه، 23) في هذا المعنى يصنع كل تفاعل لعبة درامية (أو **تمثل**) حيث يؤدي الفاعل دورا أو «**أدوارا**» أمام جمهور. واستعمل غوفمان ضمنيا هذا الإطار للتحليل في وصفه ملجأ الأمراض العقلية بصفته مثال تفاعل نمطي للانعزال، ليواصل تطبيقه على وضعية التفاعل وجها لوجه بصفة عامة. ويعرِّف الكاتب التفاعل بقوله «نعني بالتفاعل (أي التفاعل وجها لوجه) تقريبا ذلك التأثير المتبادل الذي يقوم به الشركاء على أفعال كل واحد عندما يتواجدون فيزيقيا، وفي الحين مع بعضهم البعض» (نفسه، 23). **والدور** (أو **الروتين**) بصفته «نموذج فعل قائم مسبقا» هو ما نقوم به خلال تمثيل، وإذا تكرر يصبح قاعدة **دور اجتماعي** (بالمعنى الذي يستعمله الوظيفيون). «بتعريف الدور الاجتماعي على أنه تحيين للحقوق والواجبات المرتبطة بمكانة معينة يمكننا القول أن **الدور الاجتماعي** يغطي دورا أو **أدوارا** عديدة (parts) بإمكان الفاعل تقديم كل واحد منها في سلسلة من المناسبات لجماهير من نفس النمط أو لجمهور واحد يشكله نفس الأشخاص» (نفسه، 24).

يختتم غوفمان بمقارنة منظوره في **مقاربة فن المسرحة** باعتبارها وصفا لتقنيات التحكم في الانطباعات مع مقاربات أخرى للتنظيم الاجتماعي وهي:

- **مقاربة تقنية** موضوعها فعالية الوسائل التي يستعملها النسق بالنظر للأهداف المنشودة،
- **مقاربة سياسية** تستهدف الفعل المطلوب من الآخَرين مع ما ينجر عنها من عقوبات ومكافآت،
- **مقاربة بنائية** تهتم بالتمايز الأفقي وهرمية المكانات (وظيفية)،

- **مقاربة ثقافية** تركِّز على القيَّم الأخلاقية المؤثرة في النشاطات (نفسه، 226-227).

تمثل مقاربة فن المسرحة مثل المقاربات الأخرى صيغة تنظيم الظواهر كما يمكن استعمالها في المنظورات الأربعة السابقة، وهذا ما أوصل غوفمان في الأخير إلى التأكيد على أصالة طريقته التي لا تكمن في استعمال الاستعارة المسرحية، أي افتراض مسرحة اللعبة الاجتماعية وذلك أمر في مجمله تفاهة بل بصفة أعمق، تميِّز الترتيبات المستعملة لتقديم تمثيل بنية الأنا، إذ تتطلب بنية اللقاءات الاجتماعية الاحتفاظ بتعريف فريد للوضعية مما يتطلب دائما إخراجا مسرحيا للأنا.

يهتم كتاب *Stigmates* (1963) كما يشير عنوانه الفرعي الإنجليزي بدقة إلى **تسيير الهوية المنحطة** (management *de l'identité discréditée*) لعبة الفارق المخجل لِلوَصْمَة ويصفها كما يسيرها المُعَوَق الذي تمثل إعاقته دائما موضوع فقدان الاعتبار ممكنا. تتطلب المحافظة على الهوية المهددة دائما استراتيجيات خاصة لا من طرف الموصوم فحسب، بل أيضا من طرف الشخص العادي، إذ في الواقع يشكل الموصوم والشخص العادي وجهتي نظر (Goffman, 1975, 16) أدوار يؤديها الأفراد. وعليه وفي إطار ملامسات مختلطة، تعبِّر الوصمة عن الاختلاف بين الهوية الاجتماعية الافتراضية المعطاة للشخص، وهويته الاجتماعية الحقيقية، فالوصمة تتشكل في العلاقة بينهما (نفسه، 12-13) في إطار التفاعل، وبالتالي تكون الاستعارة المسرحية أكثر سرية.

لكن، إذا كانت إستراتيجية المَوْصوم تمثل إحدى حدود تسيير التفاعل وجها لوجه كما تم تحليلها في موضوع تقديم الذات في الحياة اليومية، فإن وضعية وجها لوجه البسيطة في الظروف العادية تتطلب أدنى عدد من عناصر التمثيل الصامت الموجهة للتدعيم بطريقة طُقسية مسارا **للمحافظة على ماء الوجه**، إذ بوجود نظام طقوسي يتم التحكم بصفة أساسية في التفاعلات. وتمثل المحاورة أتفه وأقصى حالة في هذا الإجراء ألطقوسي (انظر.E. Goffman, *Les rites d'interactions*, 1967). بأعماله حول المحاورة، يلتحق

غوفمان بالأثنومتدولوجيين الممارسين للتحليل الحواري (analyse conversationnelle) (انظر 2,2,4) خاصة في عمله الأخير *Façon de parler* (1987). ومع ذلك يؤكد من جديد وبوضوح على موضوع المسرحة في قوله: إنني أؤكد بأن الحياة الاجتماعية عبارة عن خشبة ليس في إعلان أدبي كبير، ولكن ببساطة بصفة تقنية، حيث نجد الضروريات الأساسية للمسرحة لاندماجها العميق في طبيعة الكلام. (1987، 10).

في جهة أخرى تَجَدَد تناول هذا النموذج من طرف أحد الإثنومنهجيين، وهو سيكورال الذي يؤوِّل بدوره التفاعل كلعبة تلعب في كل تفاعل حيث ينبغي أن يتطابق دور كل واحد مع دور الغير (انظر أسفله) محاولا الذهاب إلى أبعد من ذلك مبينا أن التفاعل رهان، إذ في الأخير يتحقق النظام دون وجود المُخرِجِ الشيء الذي يتطلب تحليل الكفاءة التفاعلية للفاعلين (A. Cicourel, *Sociologie cognitive*, 1972).

رابعاً: تجديد التفاعلية: الإثنوميتودولوجيا

تجددت السوسيولوجيا الأمريكية المعاصرة في التقاء التفاعلية مع السوسيولوجيا الفهمية والتحليل السوسيولوجي للكلام.

1 - شوتز والسوسيولوجيا الفهمية

يستوحي شوتز (1899-1959) من السوسيولوجيا الفهمية لماكس فيبر ومن الظواهرية بصفتها نظرية البيذاتية التي أسسها إدموند هوسيرل (1859-1938). صدر سنة 1932 في فيينا كتاب شوتز الوحيد الذي نشره إبان حياته والموسوم *La structure intelligible du monde social* حيث يدعو إلى سوسيولوجيا من منظور فينومينولوجي. لكن عوض البحث على تأسيس البيذاتية في أنا متعال، بمعنى ذات مستقلة عن كل مرجعية إمبريقية، يذهب إلى اعتبارها بمثابة ظاهرة اجتماعية مكوِّنة تجربة العالَم الاجتماعي ذاتها. تابع شوتز باهتمام كبير ملتقيات هوسيرل ثم غادر فيينا إلى نيويورك سنة 1932، ومن سنة 1952 وإلى غاية وفاته، شغل منصب أستاذ في مدرسة

نيويورك للأبحاث الاجتماعية حيث شدد في دروسه على دلالة الحياة اليومية وأهمية العالَم المعاش.

عارض المدرسة السلوكية ما أن حط رحاله في الولايات المتحدة الأمريكية، واعتبر منهج العلوم الطبيعية غير مُجْدٍ في فهم ظاهرة البيذاتية ليقترح نهجا ثالثا بين الموضوعية والذاتية حيث يقول «من يدرس العِلم الاجتماعي لا يجد نفسه أمام اختيار محتوم، إما القبول بوجهة النظر الذاتية الأكثر صرامة ودراسة الدوافع والأفكار الموجودة في ذهن الفاعل، وإما الاكتفاء بوصف السلوك الظاهر والقبول بالمبدأ السلوكي القائل باستحالة الوصول إلى ذهن الغير بل وعدم قابلية التحقق من ذكائه. هناك موقف أساسي آخر يمكن اتخاذه (...) يتمثل في قبول ساذج للعالَم الاجتماعي بجميع **الأنا الآخَر** (Les alter ego) والمؤسسات المتواجدة فيه بصفته عالما دالا بالنسبة للملاحظ، الذي تكمن مهمته العلمية الوحيدة في وصف وتفسير التجارب التي يمكنه القيام بها بمعية مساعديه» حينها يصبح السؤال: «ماذا يعني هذا العالَم الاجتماعي بالنسبة لي أنا الملاحظ؟» ويمكن الذهاب إلى أبعد في طرح السؤال: «ما دلالة العالَم الاجتماعي بالنسبة للفاعل كما نلاحظه في هذا العالَم وما المقصود من تصرفه؟». إنّها عودة إلى **العالم- الحياة الذي يتقاسمه الجميع** حيث يقول: «يمكننا دائما الرجوع إلى **الإنسان المنسي** في العلوم الاجتماعية إلى الفاعل المتجذر تصرفه وإحساسه في عمق النسق الاجتماعي كله، لنحاول فهمه من خلال هذا التصرف وهذا الإحساس، وفهم الحالة الذهنية التي دفعته إلى تبني مواقف خاصة تجاه محيطه الاجتماعي» (A. Schütz, «Le monde social et la théorie de l'action sociale» *Sociétés*, nº0, 1984, 6-10).

لكل واحد تجربته في العالَم المعطى له على أنه يُساهم مع الآخَرين في تنظيمه. يسمي شوتز فهما تلك «المعرفة المنَظَمة للظواهر الطبيعية» (نفسه، 9) ومع ذلك لا يكفي في العالم الاجتماعي حتى نفهم أفعال الآخَرين أن نربط ظاهرة بظاهرة أخرى كما هو في العالَم الفيزيائي، لكن ينبغي معرفة دوافعهم وهي نوعين: **الدوافع من أجل** (الغايات) **والدوافع لأنه** (الأسباب).

على هذا الأساس يعاد إدراج إشكالية النمط المثالي لفيبر (انظر الفصل 2) التي يرجع إليها شوتز بوضوح عندما يوسع نظريته حول **النمطية** (*typicalité*) فيرى أنه رغم جهلنا بباطن الفاعل «يكفي حتى نفهمه إيجاد الدوافع النمطية لفاعلين نمطيين يفسرون الفعل بأنه نمطي ومنبثق عن وضعية نمطية أيضا، إذ يوجد في كل زمان ومكان نوع من المطابقة بين أفعال ودوافع القساوسة والعساكر والخدم والمزارعين كما توجد أفعال من نمط عام إلى حد يكفي اختزالها في دوافع نمطية عند **شخص ما** حتى نفهمها» (نفسه، 10).

تذكِّرنا **نظرية الفعل هذه** (علاوة على نظرية ماكس فيبر) بسوسيولوجيا الأشكال عند زيمل (انظر الفصل 1) الذي يرجع إليه التفاعليون والاثنوميتودولجيون. وخلاصة القول أن السوسيولوجيا الفهمية تفترض تفاهما بينيا (intercompréhension) جوهريا للفاعلين أو **بيعلاقة** (*interrelation*) **لدوافع الفاعلين** التي يكمن نمطها الأولي في **الربط البيذاتي للدوافع**، وفي سياق متصل يقول «يمكن البرهنة على أن كل العلاقات الاجتماعية، كما افهمها أنا الكائن الإنساني الذي أعيش بسذاجة في عالم يركز عليَّ، تتخذ كنمط أولي تلك العلاقة الاجتماعية التي تربطني أنا بآخَر فردي أتقاسم معه الزمان والمكان» (نفسه، 10) وهذا ما يبرر الامتياز الذي يحظى به تحليل العلاقة بين فاعلين فرديين في إطار الحياة اليومية.

طوَّر كلا من بيرجي (P.L.Berger) ولوكمان (T. Luckmann) في سنة 1966 في كتابهما الموسوم *La construction sociale de la réalité* نسخة **فينومينولوجية** لهذه الأعمال على شكل سوسيولوجيا المعرفة.

2 - الإثنوميتودولوجيا وتحليل المحاورة

تندرج الإثنومتودولوجيا في التقليد التفاعلي المغذى بالمقاربة الفينومينولوجية والمنظورات التي دشنها تحليل الكلام العادي، آخذة بذلك الاتجاه المعاكس للسوسيولوجيا الكلاسيكية، وخاصة بعض المواقف الوظيفية، لتطبق حرفيا محاولة شوتز لفهم تحليل الدلالات التي يقيمها الفاعلون أنفسهم.

أ - غارفينكل وابتكار الإثنوميتودولوجيا

تأخذ الطريقة الأساسية في الإثنوميتودولوجيا بالتحليل الداخلي للنظام الاجتماعي القائم على رؤية من الداخل، فحتى نتمكن من التفسير، يجب استعمال المعرفة التي يحملها الفاعلون أنفسهم، فالقرابة هنا مع تحليل شوتز بديهية. ثم بدأ غارفينكل، الذي ساهم ربما أكثر في انتشار هذه **العلامة المميزة** بالعمل مع تالكط بارسنز في جامعة هارفارد وذلك سنة 1946، كما تابع دروس شوتز في نيويورك، والذي اقتبس عنه مجموع مباحث سوسيولوجيا المعرفة العادية، مستعملا بعض مبادئ الفينومينولوجيا كمبدأ الألفة (familiarité) مع العالم التي يعتبرها ميرلو بونتي (1908-1961) معجزة يومية.

لعل أصل لفظة إثنوميتودولوجيا المستعملة ابتداء من سنة 1965، حسب غارفينكل، نجده في الأعمال حول مداولات المُحَلَّفين، التي بدأها حوالي سنة 1954 في مدرسة القانون بشيكاغو، فحين عكف على فرز كتابة نصوص تسجيلات (سِرِّية) المداولات، تبادرت إلى ذهنه فكرة تحليل الطريقة التي يستعملها المحلفون، والموارد التي يجندونها حتى يفهم زملاؤهم ليتطابق حكمهم مع ما هو منتظر منهم. تشكَّل اللفظ على منوال المصطلحات المجاورة للإثنونباتية (ethnobotanique) والإثنوفيزيولوجيا (ethnophysiologie) والإثنوفيزيقا (ethnophysique) وبصفة عامة الإثنوعلوم (ethnosciences) التي تدرس فئة من الظواهر، أي إثنوغرافيا العلوم التي اكتسبها الأفراد. «تمثل **إثنو** Ethno (...) المعرفة اليومية للمجتمع بصفتها معرفة بكل ما هو في متناول الأفراد» (انظر Garfinkel in *sociétés* nº 5, sept 1985).

تمنح هذه المعرفة الحيثية للممارسات ثلاث خصوصيات جديرة بالملاحظة وهي: **التأملية** (*réflexivité*) وقابلية **الوصف** (*descriptibilité*) و**التقَيُسية** (*indexicalité*):

- تترجم **التأملية** إمكانية عند الفاعل لتشكيل وضعية وذلك بوصفها في عرْض الإجراءات أو المناهج، فليست معرفة عالِم الاجتماع على هذا الأساس إلا تبديلا للمعرفة البدائية للفاعل؛

- تنتج **قابلية الوصف** (accountability) عن غياب فجوة (hiatus) بين الفعل والخطاب حول الفعل (التأملية) وعليه تظهر الممارسات مرئية وعقلانية في آن واحد، تقبل الإخبار (Rapportables) أو تقبل الوصف فيَحصُل إدراك هذه الممارسات في الوضعية، وهذا ما جعل غارفينكل يعترض بصفة واضحة على النزعة الوضعية عند دوركايم، التي تميِّز الظواهر الاجتماعية بطابعها الخارجي عن الوعي الفردي، وكذلك بالإكراه (انظر الفصل 2). في الواقع تكون الأفعال الاجتماعية دائما انجازات عملية لا يمكن اختزالها في الموضوعية الخالصة.
- تمثل التَقَيُسية (indexicalité) تلك الضرورة بالنسبة للكلام أن يكون مُقَيَسا (indexé) بوضعية أو بفرد ملموس حتى يفهم، وهذا من خصوصية الكلام العادي والممارسات الاجتماعية، التي تبقى غير محددة ما لم تربط بالمحلي وبالوضعية بعمل تَقَيُسٍ (indexation).

وإلى هذه الخصائص الأساسية، نضيف خمس مميزات أخرى وهي: **التمركز** (localisation) **والتسييق** (contextualisation) **والإخراج** mise en scène، **والعضو**، **والكفاءة الفريدة**.

- **التمركز والتسييق**: يتم تعيين تمركز الممارسات وينتج المعنى في **البيئة**، إذ يساهم السياق في إنتاج معنى الفعل.
- **الإخراج**: تكون الممارسات عبارة عن إخراج مسرحي في الإنتاج المحلي للمعنى، وقد أكد غوفمان كثيرا على هذا المبحث.
- **العضو والكفاءة** : تتعلق المعرفة العادية والمعرفة السوسيولوجية بنفس المسار كما بيَّنه كلا من شوتز وميرلو بونتي، فلكل واحد من البداية بصفته عضو في المجتمع ألفة مع الحياة اليومية، وتَحَكُم في كلام مشترك يمكِّنه من تقديم معنى فعله بنفسه. إضافة إلى ذلك، فبمعرفتي للممارسة من الداخل لدي أيضا الكفاءة الضرورية لتحليلها، فلا أعود إلى كفاءة عالِمة أخرى علمية لقول الحقيقة عن فعلي (B. Jules-rosette, *Sociétés*, n 14, Mai-juin, 1987, 5-7).

ب - الإثنوميتودولوجيا وتحليل الكلام

اشتغل عدد من علماء الاجتماع الأمريكان المتخرجين من الإثنوميتودولوجيا أو المقرَّبين إليها منذ منتصف الستينات في موضوع الكلام العادي، والمشاكل المرتبطة بالمحاورة باعتبارها تفاعلا (ساكس، سودناو (D. Sudnow) تورنار (R. Turner) شيغلوف (E. Schegloff) جيفرسون (C. Jefferson) وغيرهم).

يُبَيِّن ساكس زعيم هذا التيار بصفة جيدة كيف أن الكلام يعمل كنسق تصنيف معقد مدققا عددا من القواعد:

- **قاعدة الثبات**: يستدعي استعمال مقولة صبي مثلا مقولاتي أم، عائلة؛
- **قاعدة الانسجام ألمبحثي**: على هذا الأساس يرتبط كل نمط نشاط بلحظة من دورة الحياة، البكاء عند الصبي مثلا؛
- **وظيفة السرد** بحيث تدرَك الجملة من الوهلة الأولى على أنها سرد؛
- **موقع المتخاطبين**: يكون الرد على مخاطبي بطريقة مختلفة بالنظر لموقعه الخاص (C. Bachmann, J. Lindenfeld, J. Simonin, 1981, 133-135).

تناول غارفينكل هذه المسائل من قَبل في تحليل مداولات لجنة من المحلفين، حيث لا يظهر معنى خطاب اللجان إلا إذا تعلق بمعرفة مشتركة بسير الأفعال اليومية، ومن الضروري أن تُكَيَّف هذه المعرفة مع الصيغة التي تؤمن بها اللجنة في نظرتها لسير العدالة. لا تدرك المقابلة، بالمعنى المنهجي الذي يستعمله عالم الاجتماع هذه الوضعية لأن الأمر يتعلق بخطاب موجه لعالِم الاجتماع، وهذا ما يفسر حذر الإثنوميتودولوجيين الشديد تجاه المقابلة، إذ بينت عديد التجارب جزء التأويل الذي يسمح بتواصل المحاورة (A. Coulon, 1987, 55-63).

ركز تحليل المحاورة على عدد من المباحث حيث يلتقي أقطاب الاثنوميتودولوجيا مثل غارفينكل مع المختصين في التحليل الحواري مثل

ساكس، شيلغوف وجيفرسون، ومن اهتم بجميع أشكال التبادلات اللغوية وغيرها أثناء التفاعلات مثل غوفمان.

يتموقع ساكس، وشيغلوف وجيفرسون بين الألسنية والسوسيولوجيا في محاولتهم بناء **علم النحو العام** للتبادلات الكلامية، إذ تخضع المحاورة لمنطق خاص ولمنطق التفاعلات الاجتماعية في آن واحد. في هذا السياق تعتبر الأعمال المهتمة بأخذ الكلمة، وهي الوحدة التفاعلية غير القابلة للاختزال في ألألسني، ذلك أن كل متحدث يمتلك بصفة ضمنية وسائل ضبط الدورات أو تصحيح الأخطاء في تزامن كلام المتخاطبين مثلا، وينبغي أيضا تحليل المشاكل المرتبطة بالتداول على الكلام (إمكانية احتكار الكلام، ترك الكلمة، وغيرها) وبارتباط التداول في الكلام (يرتبط اتجاه دور في الكلام أيضا بالدورة السابقة).

من جهته، وللأسباب المذكورة آنفا اهتم غوفمان بالتحليل الحواري، وتطرق قبل ذلك إلى مسألة طُقسية التفاعلات الكلامية في سنة 1967 (انظر 3,3 **طقوس التفاعل**) وإلى مشكلة القيود التي تفرضها العلاقات أمام الجمهور سنة 1971 (*Les relations en public*) وأبدى تحسسا تجاه المخاطر التي تعترضنا في مجرى التفاعل وخاصة في تبادل الحديث. في سنة 1981 يتطرق كتابه الأخير (*Façons de parler*) من جديد لهذا المبحث، حيث يرى أن الأمر لا يتعلق بالتعبير بقدر ما يتعلق بالتحكم في الأخطار التي تظهر عند تبليغ شيء لا يليق. ولأن في ما وراء الجملة أو الملفوظ أو تداول الكلام، يجري أثر الوضعية (العلاقة سامي/دوني مثلا) وتوجد في التفاعلات الكلامية دائما إمكانية تضييع الهدف (Goffman, 1987, 31-32).

في البحث عن أدنى مقطع (séquence minimale) يقترح غوفمان مفهوم **الحركة** بقوله «أشير بذلك إلى كل مُدّة كلام تامة أو بدائل كلام تُعنَى بصيغة فريدة ومتباينة بهذا الجزء أو ذلك من الظروف التي يعيشها المشاركون ("لعبة " بالمعنى الذي استعمله فيتغنشتاين (Wittgenstein): قد يكون ذلك نسق اتصالي، أو اهتمام متبادل، أو تفاوض اقتصادي، أو صراع طباع أو «**دورة بيداغوجية**» (نفسه، 30) وتعتبر الوحدات المفضلة كثيرا في التحليل

الحواري، والتداول على الكلام في نظر غوفمان بمثابة «عدد مماثل من الاحتمالات المؤقتة حيث يتم التداول على شَغْل الساحة» (نفسه، 85). يظهر بلا انقطاع وراء دقَّة التحاليل موقف غوفمان الأساسي ألا وهو **الخشبة واللعبة** (نفسه، 84) فتظهر استعارة فن المسرحة أكثر من مجرد سُلَّم ارتقاء بسيط عكس ما يدّعي كاتبها (E. Goffman, 1973, 240).

ج - الإثنوميتودولوجيا بمثابة سوسيولوجيا معرفية

حاول بعض أعلام الاثنوميتودولوجيا التركيب بين مساهمة كل من التفاعليين والاثنوميتودولوجيا والتحليل الحواري مثلما هو الحال في السوسيولوجيا المعرفية التي أسسها سيكورال مثلا، وفيها يتعلق الأمر بمحاولة تفسير المجتمع بعبارة التفاعل باستعمال نموذج ألسني مقتبس عن شومسكي (Chomsky) لفهم كيفية تحكم الأفراد في المسارات التفاعلية.

يعيد سيكورال التطرق لتحليل غوفمان للدور بقوله: «يكمن الطابع الجوهري للدور الذي أبرزه غوفمان في أنه من بناء الفاعل أثناء التفاعل» .(A. Cicourel, 1973, 33)

مع ذلك تبقى «استعارة الدرامية (métaphore dramaturgique) للخشبة غير كافية حتى نفسر كيف يستطيع الفاعلون الإبداع تقريبا دون أي تكرار» (نفسه، 39). ولذا يرجع سيكورال إلى دلالة التفاعل الاجتماعي كما يراها شوتز (انظر. شوتز والسوسيولوجيا الفهمية) وإلى نظرية شومسكي حول البنى العميقة (نفسه، 43).

يُسَلِّم علم النحو التوليدي عند "شومسكي" بوجود، في ما وراء البنى السطحية الخاصة بالأداء اللغويّ، علم نحو عميق يولِد الكفاءة اللغوية وإنتاج المعنى. وعلى غرار هذا الكاتب، يُلزم سيكورال نفسه بإدخال معادل فيما يخص التفاعل الاجتماعي بما يسميه **نسق الإجراءات التأويلية**. يتطلب فهم الكلام المنطوق ذاته إدخال هذه الإجراءات بحيث تسمح المعلومة غير الكلامية - سياق الوضعية- بتأمين سير هذا النمط من الكلام.

يؤكد سيكورال على المبادئ التي تحكم **الكفاءة التفاعلية**، مِثلما يفعل

دعاة التحليل الحِواري أو غوفمان، الذين يؤكدون على البنى التي تتجاور فيها الوحدات الألسنية مثل الجملة أو دور الكلام، وهذه المبادئ هي:

- **تبادلية المنظورات**: يشترك المتخاطبون في ألفة العالم الطبيعي (انظر. شوتز)؛
- **الروتين ألتحتي**: تُفهَم الخطابات رغم معدلات غموضها.
- **الأشكال العادية**: يفترض الحوار أن يشترك المتحاورون في مجموعة من المعارف؛
- **المعنى** الاستذكاري- المستقبلي ومعناه أن المخاطب يمكنه انتظار رفع الالتباس فيما بعد؛
- **التأملية**: يمكن التحكم في سياق الخطاب بفضل إشارات غير ألسنية (في التردد مثلا)؛
- **الألفاظ الوصفية**: تُؤَسَس الألفة على مجموعة من المعاني الضمنية.

بفضل هذه الإجراءات التفاعلية ندرك ثراء الحوار اليومي الذي يجري على عدّة سجلات والمتوقف كثيرا على وجود بنى ألسنية خارجية.

3 - الحدود والأفق النقدية

مع سيكورال، كما هو الحال مع غارفينكَل وغوفمان، يتحقق الطابع العابر للاختصاص (transdisciplinaire) في السوسيولوجيا الأمريكية المعاصرة المتجذرة في التيار التفاعلي المنبثق عن مدرسة شيكاغو. تنهل تحليلاتهم، التي يصفها البعض بالسيكوسوسيولوجية حتى يسهل التخلص منها، من مشارب عديدة: الفينومينولوجيا، والسوسيولوجيا الفهمية، والألسنية، وأنثروبولوجيا الكلام، والسوسيولوجيا الألسنية، والإثنولوجيا، وعلم الطبائع (éthologie) ومع ذلك يبقى العمق المشترك بلا شك هو مبحث الفهم الداخلي للظواهر الاجتماعية، الذي يفترض أن الفاعلين لا يواجهون **المجتمع**، وليسوا مجرد حاملي معايير مستبطنة. تكمن البنية الاجتماعية المولِدة للنظام الاجتماعي في وجودها المسبق في معنى التفاعلات التي

يتحكم فيها الأفراد، وهو ما يفسر أيضا أننا سنسلم عاجلا أم آجلا، مثل سيكورال بوجود بنى داخلية لدى الذوات المتكلمة، القادرة على تفسير الالتواء المتعدد ورهافة المحاورة البسيطة. وبالنتيجة يظهر الخطر المتمثل في الرغبة في اختزال مجموع السير الاجتماعي في كلام التفاعل، أي في الكلام كما يدور ببساطة في الحياة العادية.

يشير تفاعلي مقتنع مثل ا. شتراوس، ويؤكد في قوله على «تثمين هذا المسار الجماعي الجوهري للغاية المتمثل في استعمال اللغة» إلى وجود مفارقة تفاعلية فرد/بنية، إذ يفترض كل ذلك أن نتصور البشر على أنهم كائنات تحدد عوالِمها إلى حد ما رغم القيود البنائية التي تعترضهم حتما.

على الساحة الأمريكية، لم تسلم تلك التجديدات التي اقترحتها التفاعلية والإثنوميتودولوجيا من الانتقادات، ففي سنة 1975 هاجم لويس كوزر (Lewis Coser) رئيس الجمعية السوسيولوجية الأمريكية ذات النفوذ الكبير بشدة منتقدا اكتفاؤهم بالملاحظة المباشرة وتجاهلهم العوامل المؤسساتية والسلطة المركزية، وتأكيدهم على استحالة المقاربة الموضوعية، كما تخص الاتهامات أيضا طابعهم الطائفي، وتفاهة مواضيع الدراسة، وثرثرتهم، وذاتيتهم، وتجاهلهم البنى الخفية لصالح المحتويات المتجلية (A.Coulon-1987-108-112).

وواقع الأمر أن النموذج النظري الجديد يقدم عناصر إشكالية أحدثت انقلابا في السوسيولوجيا التقليدية يمكن تلخيصه في ست نقاط:

- تفضيل التحليل في البيئة ووصف الممارسات؛
- معنى الممارسات حيثي بالنسبة لها ويساهم في تأديتها على شكل إثنوميتودولوجيا؛
- وجود علاقة استمرار بين الممارسة اليومية والممارسة العلمية؛
- استحالة تعميم المقاربة الذاتية؛
- ضرورة التأكيد على استراتجيات الفاعلين ولَعِبِهم بالقواعد والمعايير الاجتماعية؛

- تحليل الكلام المنطوق ضروري لإدراك معنى التفاعلات.

كما رأينا ذلك أعلاه (انظر. رفض السوسيولوجيا المهيمنة) لم ينتظر دعاة السوسيولوجيا الكمية كثيرا حتى يؤكدوا على غياب الدِّقة، والمخاطر الملازمة للعمل المونوغرافي، المركِّز على الملاحظة المباشرة، مثل الذاتية وغياب الصرامة والعينة والتحقيق الإحصائي. وطرحت مسألة جدارة الملاحظة المشاركة عندما أكد بلومير على ضرورة أن يحل الملاحظ مكان الفاعل.

على هذه الانتقادات رد الاثنوميتودولوجيون والتفاعليون برفض التمييز الوضعي بين العِلم والحياة اليومية باسم نظرية **الإنتاج الداخلي المنشأ لمعنى** الأفعال القائم بلا شك على الفهم الفينومينولوجي للفعل، إذ كل واحد منغمس في عالم يألفه من الوهلة الأولى، فليس للعلِم إنتاج معنى خفي إنما ينجز أمام أعيننا بطريقة شفافة في فعلِ وقولِ الفاعلين.

كما يؤكد بورديو (1987, 148-150) يفضي اعتراض الاثنوميتودولوجيين والتفاعليين على نموذج دوركايم الوضعي الذي يعتبر الظواهر الاجتماعية أشياءً، ومعناه وضع تمثلات العملاء (agent) جانبا، إلى اختزال العالم الاجتماعي في تمثلات الفاعلين، وتحويله إلى تقرير عن تقارير ينتجها الفاعلون الاجتماعيون، وهم في هذا النهج ليسوا إلا أتباع المنظور الفينومينولوجي لشوتز، الذي يرى أن مواضيع الفكر التي يبنيها العالِم الاجتماعي قائمة على مواضيع الفكر التي يبنيها الحس المشترك. لكن هل حقيقة التفاعل معطاة في التفاعل ذاته؟ إننا نشك في ذلك عندما نعرف أن العملاء يحتلون وضعيات في فضاء موضوعي من الخصوصيات يفرض عليهم قواعده، فإذا لم يُبيِّن التفاعل هذا الإلزام فذلك لأنه يُظهِر ألفة مع قواعد اللّعبة، إذ استبطنها الجميع على شكل معنى اللّعبة الذي أصبح **اعتياده** (Habitus) (انظر فصل 10).

من جهة أخرى، إن كان هذا التيار الجديد عل حق عندما يؤكد على حرية الفاعلين القادرين على التلاعب بالقواعد، فكيف يمكنه اختزال غبار النشاطات الفردية في مجموعة متماسكة مع رفضه تحليل أثر فرض السلطة

الذي يضمنه توسط المؤسسات، وهذا معنى الانتقادات التي وجهها كروزي وفريدبارغ (1971، 83، 84) والتي توفِّر لنا وسيلة إقامة القطيعة مع النظريات العقلانية والمعيارية التي تفسِّر الفعل على أساس تطابقه مع أهداف التنظيمات ولكننا لا نفهم تلك «الآليات الضابطة التي تؤمِّن اندماج سلوكات الفاعلين في البنى الجماعية». لا يمكن للبيذاتية تفسير ظاهرة السلطة، فعند غوفمان يعتمد حل المشكل على التطابق المتبادل للتفاعلات بفضل عمل الفاعل على دوره، وهو أمر ربما يفترض وجود **سوق تفاعلات ودلالات** اللّهم إذا افترضنا وجود علاقات سلطان للمجتمع بالمعنى الواسع كما هي على مستوى التفاعلات اليومية ! ولكن في هذه الحالة يظهر كمعنى غريب يفسد معناها الأصلي، مما يستدعي التساؤل عن طريق أي مسار؟ وكيف لنا إعادة بناء أنماط الهيمنة من جديد لو انحصر التحليل في التفاعلات اليومية بين الأفراد.

في نهاية المطاف، يكمن الحد الأساسي في نقائص المقاربة الفينومينولوجية التي اعتمدها غارفينكل وسيكورال وغوفمان، إذ يبيِّن هابيرماس (1987، 140- 153) في أعقاب شوتز، بصفته تلميذ هوسيرل أنه يؤوِل دائما العالم الاجتماعي من منطلق تعميم التجربة الشخصية. لكن هذا الحدس الفينومينولوجي لا يكفي حتى ندرك اللعبة الاجتماعية التي يتعلم كل واحد معناها بالمشاركة بصفة نسقية في الاتصال بالغير، ومن هذا المنظور تفهم تجارب غارفينكل الشهيرة التي أرادت كسر روتين الحياة اليومية. وتسمح الإستراتيجية المتمثلة في عزل الترسيمات الأساسية للعالَم الاجتماعي المعاش بتنويع الوضعيات بقدر غير معتاد لإبراز قوة الاستقرار الروتيني للتفاعلات. من الناحية المنهجية، نأمل بذلك تجنب ترجمة اللعبة الاجتماعية في خطاب الملاحظ، إذ هو من إنجاز الفاعل ذاته، وعليه نتطلع لـ«سيميائية اجتماعية» تعنى بفك الدلالات وتوضيح العمليات المعرفية التي من خلالها ينتج العملاء ويَفُكّون رموزها» (Bourdieu, 1979, 562.P).

في الواقع، يظهر وأنّ إطار الوصف الفينومينولوجي تجاوزه الزمن، لأننا دخلنا في ميدان الكلام والاتصال: فالقواعد التأويلية التي يكتشفها

قواعد خاصة بالاتصال، توجه الفعل وليست نتيجة وصف فينومينولوجي كلاسيكي، عندئذ نفهم المجهود الذي تبدله مدرسة تحليل الكلام الجديدة. على هذا الأساس تتجه الإثنومتودولوجيا لتصبح «سيميائية مثالية والتي باتخاذها كموضوع القيام بـ«تقرير عن التقارير» لا تستطيع فعل شيء عدا توثيق تسجيلات عالم اجتماعي قد لا يكون إلى حد معين سوى نتاج البنى الذهنية أي ألألسنية» (نفسه، 562-563).

بيبلوغرافيا

ACKERMAN W., CONEIN B, QUERE L. et VIDAL D. (Dir.): *Décrire un impératif. Description, explication, interprétation en sciences sociales*, 2 t, EHSS, 1985.

AMOUROUS Charles, BLANC Alain (dir.): Erving Goffman et les institutions totales, Paris, L'Harmattan, 2001, 314 p.

BACHMANN Christian, LINDELFELD Jacqueline, SIMONIN Jacky: *Langage et communications sociales*, Paris, Credif-Hatier, 1981, 223 p.

BECKER Howard S.: *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*, Paris, Métaillé, 1985, 249 p. (1963)

BERGER Peter L. LUCKMAN Thomas: *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens-Küncksieck, 1986, (1996).

BLIN Thierry: *Phénoménologie de l'action sociale. A partir d'Alfred Schutz*, Paris, L'Harmattan, 1999, 262 p.

BLUMERT Herbert: *Symbolic Interactionism*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1969.

BOURDIEU Pierre: *La distinction: critique sociale du jugement*, Paris, Ed. De minuit, 1979, 670 p.

BOURDIEU Pierre: *Choses dites*, Paris, Ed. De minuit, 1987, 231 p.

CASTEL Robert, COSNIER Jacques et JOSEPH Isaac (Dir.): *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Ed. De minuit, 1969, 321 p.

CHAPOULIE Jean-Michel: «E.C. Hughes et le développement du travail de terrain en sociologie», *Revue française de sociologie*, XXXV, 1984, p. 582-608.

CICOUREL Aaron V.: *La sociologie cognitive*, Paris, PUF, 1979, 239p. (1972)

COULON Alain: *L'ethnométhodologie*, Paris, PUF, 1987, 127 p.

CROZIER Michel, FRIEDBERG Erhard: *L'acteur et le système*, Paris, Le Seuil, 1971, 443p.

DE QUEIROZ Jean Manuel, ZIOLKOWSKI Marek: *L'interactionnisme symbolique*, Rennes, PUR, 1997, 140 p.

FREIDSON Eliot: *La profession médicale*, Paris, Payot, 1984, (1971).

GARFINKEL Harold: *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1967.

GARFINKEL Harold: Ethnométhodologie, *Sociétés* nº 9, sept. 1985, p 5-6, (1968).

GARFINKEL Harold: «Entretien avec B. Jules-Rosette», *idem* p. 35-39.

GARFINKEL Harold: «Du bon usage de la dégradation», *Sociétés* nº 11, nov. 1986, p. 24-27.

GOFFMAN Erving: *La mise en scène de la vie quotidienne*. T.I, *La présentation de soi*, Paris, Ed. de minuit, 1973, 253 p. (1956, 2e éd. 1959)- t.2, *Les relations en public*, Paris, Ed. de minuit, 1973, 372 p. (1971).

GOFFMAN Erving: *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Ed. de minuit, 1968, 449 p. (1961).

GOFFMAN Erving: *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Ed. de minuit, 1975, 177 p. (1964).

GOFFMAN Erving: *Les rites d'interaction*, Paris, Ed. de minuit, 1974, 230 np. (1967).

GOFFMAN Erving: *Façons de parler*, Paris, Ed. de minuit, 1987, 277 p. (1981).

GOFFMAN Erving: *Les cadres de l'expérience*, Paris, Ed. de minuit, 1991, 570 p. (1974).

HABERMAS Jürgen: *Logique des sciences sociales*, Paris, PUF, 1987, 459 p. (1967-1982).
HERPIN Nicolas: *Les sociologues américains et le siècle*, Paris, PUF, 1973, 187 p.
HUGHES Everett: *Le regard sociologique*, Essais choisis, Paris, EHSS, 1996, 344 p. (1971).
JOSEPH Isaac: *Erving Goffman et la microsociologie*, Paris, PUF, 1998, 126 p.
JOSEPH Isaac *et alii: Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Colloque du Cerisy, Minuit, 1989, 321 p.
JULES-ROSETTE Benetta: « La sociologie compréhensive aux Etats-Unis: un paradigme et des perspectives», *Cahiers internationaux de sociologie*, LXXVIII, 1985, p. 91-101.
JULES-ROSETTE Benetta: «L'ethnométhodologie en perspective», *Sociétés* nº 14, mai-juin 1987, p. 5-7
LAPASSADE Georges: *L'ethnosociologie. Les sources anglo-saxonne*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1991, 201 p.
MAFFESOLI Michel: *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985, 260 p.
La revue du MAUSS nº 4, 2e trimestre 1989
MEAD George Herbert: *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963 (1934).
PEILLON Michel: «La sociologie américaine en France», *Cahiers internationaux de sociologie*, LXII, 1982, p. 159-172.
PICCONE Paul: «Peut-on sauver l'ethnométhodologie», *Cahiers internationaux de sociologie*, LXII, 1977, p. 45-60.
Quel corps nº 32-33, Dec. 1986: numéro consacré à l'ethnométhodologie.
SCHEGLOFF Emmanuel A.: « Entre micro et macro: contextes et relations» *Sociétés* nº 14, mai-juin 1987, p. 17-22.
SCHUTZ Alfred: *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987.
SCHUTZ Alfred: *Elément de sociologie phénoménologique*, Paris, L'Harmattan, 1998, 156 p.
Sociétés nº 5, 1985, série d'articles sur l'ethnométhodologie.
STRAUSS Anselm: *Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme*, Paris, Métaillié, 1992, 194 p. (1959).
WILKIN Yves (dir.): *La nouvelle communication*, Paris, Le Seuil, 1981, 382 p.
WILLIAME Robert: *Les fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive: Alfred Schutz et Max weber*, Martinus Nijhoff, Théorie Hague, 1973, 202p.

الفصل الحادي عشر

ديناميكية الاعتياد

بقلم روبير فايل

فرضت سوسيولوجيا الاعتياد نفسها تدريجيا في فرنسا منذ أوائل الستينات بفضل العمل الذي أنجزه فريق من الباحثين في مركز السوسيولوجيا الأوروبية، والذي أشرف عليه بيار بورديو المولود سنة 1930 الذي مثل تعيينه في كوليج دي فرانس (Collège de France) سنة 1931 بلا شك نجاحا لسوسيولوجيا مزجت بطريقة أصيلة تقاليد فلسفية وسوسيولوجية متنوعة. تندرج المصطلحات التي بنيت أو التي أعيد بناؤها مثل مصطلحات **الشرعية، ورأس المال، والاعتياد، والحقل، والتوهم** (Illusio) في منظور لا يهدف إلا للمصالحة، بل وتجاوز إشكالية الفلسفة النقدية حول الذات الموروثة عن الكانطية، والنظريات البنيوية التي يمثلها في فرنسا كلا من كلود لفي ستروس (المولود سنة 1908) ولويس آلتوسير (1918-1990) أو كذلك وجهة النظر الذاتية ووجهة النظر الموضوعية.

واجه بيار بورديو منذ بدأ دراسة الفلسفة في المدرسة المعيارية العليا الفلسفة الوجودية لسارتر (1905-1980) وميرلو-بونتي (1908-1961) وظهور الحركة البنيوية التي ستفرض نفسها في الستينات على يد كلود لفي ستروس وميشال فوكو (1926-1984) ولويس آلتوسير، فتأثر بالنموذج ألألسني في الأنثروبولوجيا (كلود لفي ستروس) وترجمة ميشال فوكو لكتاب كانط (1724-1804) الموسوم *L'anthropologie*، كما قرأ لماركس

وهوسيرل (1859-1938) وميرلو-بونتي فاهتم بدراسة **البنى الزمنية للتجربة العاطفية** (وما مفهوم الاعتياد إلا إجابة على هذا التساؤل) والسوسيولوجيا الاقتصادية (تشهد أهمية مصطلح رأس المال على هذا الانشغال) وبالتالي تنوعت الأبحاث واهتمت أكثر في بدايتها بالإثنولوجيا بحيث تطرقت إلى مواضيع منظومات التعليم التربوي، والفن، والثقافة، والممارسات الدينية والطُقوسية، والسياسات، والبؤس، وغيرها.

أولاً: من الفلسفة إلى السوسيولوجيا

لفهم رهانات هذا الفكر ينبغي الإحاطة بالنظريات التي كان لزاما عليه إقامة قطيعة معها حتى يتشكل لديه هذا الفكر، إذ تُعَرِّف هذه الطريقة نفسها على أنها تشكل قبل كل شيء رفضا نقديا لبعض المواقف العلمية حيث يقول بورديو: «كانت مختلف الخيارات النظرية في الأصل أكثر سلبية من كونها ايجابية» (P. Bourdieu, 1987, 29). رفض بورديو الطموح الكيلاني للفلسفة وكذلك الإمبريقية الوضعية ليبتعد عن البنيوية والماركسية والفينومينولوجيا لكنه استعمل بعض طرائقها.

1 - الكلانية الفلسفية (La totalisation philosophique)

انتقد بورديو في أعقاب ماركس وماكس فيبر، تلك المواقف الفلسفية المتنكرة للطابع التاريخي لمصطلحاتها ولإرثها النظري مبينا في تحليل لفلسفة مارتن هيديغر (Martin Heidegger) السياسية نسق الإنكار السياسي كلّه من خلال التلاعب بالاشتقاقات، وهو إنكار يلطِّف العلاقات السياسية لتتطابق مع الرقابة التي يتطلبها الحقل الفلسفي (P. Bourdieu, 1988).

في رفضه هذا **التطبيع الفلسفي** يتناول بورديو مجددا لحسابِه المشروع النقدي للفلسفة الكانطية الذي أراد تحليل طموحات العقل في التشريع في مجال المعرفة، والأخلاق، والجمال... ومن ثم يصبح السؤال الكانطي سؤالا عن **ظروف الإمكانات الاجتماعية** التي تكون دوما تاريخية وبنائية في ذات الوقت. وحتى يُبيِّن تخليه عن نظرية الفاعل التاريخي يستعمل بورديو عبارة **العميل الاجتماعي** (Agent social).

2 - الوضعية الإمبريقية

لا يعني رفض التعميم الفلسفي اللجوء إلى بحث إمبريقي خالص يتناسى أنه من الضروري في كل بحث بناء الموضوع، وتحليل الظروف التي تسمح بهذا البناء، إذ العلم ليس تلك الصورة العاكسة البسيطة للواقع، لكنه مسار له منطقه الخاص، ليبقى استعمال تقنيات البحث المعقدة والتحليلات الرياضية غير كاف إذا فقد عالِم الاجتماع تلك اليقظة الإبستمولوجية، وعلى هذا الأساس تدان **الإمبريقية الحِجابية الجزئية** (empirisme micro phrénique) عند بول لازارسفالد وأتباعه الأوروبيين باسم المبدأ ذاته. كما «يلزم أثر الهيمنة كله الذي يفرضه العِلم الأمريكي، وكذلك الانخراط المحتشم نوعا ما أو غير الواعي في فلسفة من نزعة وضعية للعِلم حتى تتسلل النقائص والأخطاء التقنية المتسترة والمنجَرة على جميع مستويات البحث عن تحديد العينات إلى غاية التحليل الإحصائي للمعطيات، وعن التصور الوضعي للعلم، إذ لا يمكن إحصاء الحالات حيث تُخْفي مخططات التجربة في تقليدها الصرامة التجريبية، والغياب الكلي لموضوع حقيقي مبني سوسيولوجيا» (P. Bourdieu, 1987, 30).

3 - الموضعة البنيوية (L'objectivation structuraliste)

تجعل البنيوية، في شقها الفلسفي (حسب آلتوسير) من العميل حاملا بسيطا للبنية، بينما تجعل منه في شقها الأنثروبولوجي (حسب لفي ستروس) مُشَغِّل الضبط الاجتماعي (قواعد القرابة مثلا) حسب النموذج الألسني المقتبس عن دي سوسير (De Saussure) (1857-1913) الذي اعتبر الممارسة تنفيذا آليا للقواعد أو النماذج. وبالتأثير المزدوج لأعمال لفي ستراوس ودي سوسير، آمَن بورديو في البداية كلية بالبنيوية باعترافه في قوله: «تطلّب مني الانقطاع عن بعض الأفكار الأولوية الأساسية للبنيوية التي استعملتها بصفة متزامنة في السوسيولوجيا وقتا طويلا، إذ كنت أعتبر العالَم فضاء علاقات موضوعية متعالية بالنسبة للعملاء لا تختزل في تفاعلات بين الأفراد» (نفسه، 18). لكن إذا كان تحليل بورديو للاستراتجيات الزواجية في

بلاد القبائل وفي منطقة "بيرن" (Bearn) واهتمامه بالممارسات الطُقُسية يشهد على طريقة إثنولوجية قريبة من طريقة لفي ستروس، فذلك يقوده أيضا إلى اكتشاف أن العملاء لا يخضعون بصفة نظامية للقواعد إنما يرسمون استراتجيات.

4 - الماركسية

ذهب فيبر إلى تعميم فكر ماركس برسم اقتصاد سياسي للدين، واقتفاءً به أراد بورديو تعميم هذا الفكر ببناء **اقتصاد المجالات الرمزية** (الدينية، والسياسية، والفنية، والفكرية، وغيرها) بل **واقتصاد الممارسات**. من هذا المنظور، لم يعد هناك معنى للتمفصل بنية تحتية/بنية فوقية كما أستعمِل آليا حيث يحتفظ الاقتصادي باستعلاء - على الأقل بصفته نموذجا لتصور اقتصاد الممارسات- لكن ينقطع تحليل النسق الرمزي تماما عن نظرية المعرفة باعتبارها انعكاسا. وبالمقابل تكون المواقف اتجاه تصور الطبقات الاجتماعية أكثر تباينا، فإذا كان تصورها مع ماركس في إطار صراع من أجل الهيمنة، فإنها تظهر في الأطروحات الجوهرية القائمة على ازدواجية الوضعيات في قلب الإنتاج (المالك لوسائل الإنتاج وغير المالك) غير كافية لأنها تتغاضى عن رهنات التعريف الاجتماعي والعلمي للطبقات (انظر. **صراع الطبقات وصراع من أجل الترتيب**).

5 - التحليل الفينومينولوجي

قرأ بورديو لهوسيرل فاستشهد به وكان له نوع من الألفة مع هذا المفكر (F. Héran, 1987, 412-413) ذلك لأن تحاليل هوسيرل تطرقت لمشكلة اعترضت السوسيولوجيا، وهي مشكلة شروط النشاط وضرورة ما قبل التأملي (Pré réflexif) باعتباره **اعتيادا**، ومخزنا كامنا لدلالات تجعل الفعل ممكنا (نفسه). تحدد سوسيولوجيا الاعتياد مهمتها ليس في التسليم بوجود الاعتيادات الفردية فحسب، ولكن أيضا فهم كيفية إنتاجها تاريخيا (انظر أسفل، **من الاعتياد إلى الحس العلمي**).

كان بورديو أيضا حساسا لتحاليل ميرلو بونتي فجند نظريته، نظرية الجسد الخاص (théorie du corps propre) لفهم الطابع الأساسي لاستبطان الاعتياد.

غير أنه، باعتبارها فلسفة الذات (أي لا تاريخية) غالبا ما تتمثل الفينومينولوجيا والتفاعلية الرمزية والإثنوميتودولوجيا (انظر الفصل 9) التي تستوحي منها في وجهة النظر الذاتية. تتجاهل هذه النظرة، المبسِطة دائما، أن الألفة مع العالم ليست ميزة عامة للذات، أي عنصر ثابت (invariant) للإدراك. في هذا السياق يقول بورديو: «إذا كان العالَم متجها لأن يدرك بمثابة بداهة (...) فذلك لأن استعدادات العملاء واعتيادهم، بمعنى البنى الذهنية التي من خلالها يتصورون العالم الاجتماعي هي في الأساس نتاج استبطان بنيات العالَم الاجتماعي» (P. Bourdieu, 1987, 155).

ثانياً: من الاعتياد إلى الحس العلمي

ينبغي لنظرية الاعتياد أن تجيب على المفارقة الأساسية التي يكشفها تحليل الممارسات الاجتماعية، إذ يظهر في الواقع دائما إغواء مزدوج علينا أن نتخطاه يتمثل في النزعة الموضوعية والنزعة الذاتية. يوجد في الكتابات الأولى كما يوجد في أحدثها خط موجِه يتمثل في البحث عن السبل الكفيلة لتجنب هذا الخيار حينما يقول بورديو: «كان الأمر في البداية بالنسبة لي يتمثل في وصف الممارسة في أشكالها الأكثر تواضعا، كالأفعال الطُقُسية، والاختيارات الزواجية، والتصرفات الاقتصادية اليومية، وغيرها، للإفلات من النزعة الموضوعية للفعل التي تعتبره بمثابة رد فعل آلي بلا عميل، وفي الوقت نفسه من النزعة الذاتية التي تصف الفعل على أنه إنجاز إرادي عن قصد واع (...) » (P. Bourdieu, 1992a, 96).

1 - مثال نموذجي: ممارسة التصوير

يُظهر التحليل السوسيولوجي لممارسات التصوير كم نحن بحاجة إلى بناء **أنثروبولوجيا شاملة** بعيدة قدر الإمكان عن خطرين، وهما «الحدسية

الذاتية التي تبحث عن المعنى في فورية المُعاش» و«الموضوعية التي تكتفي بإقامة علاقات منتظمة والتحقق من دلالتها الإحصائية دون كشفها» (P. Bourdieu et al, 1965, 18).

يمثل التصوير فنًا وسطا في «**هرمية الشرعيات**» (hiérarchie des légitimités) يقع في دائرة ما أُقِرّ شرعا، أو كما يقول بورديو «ما بين الممارسات **العامية** (. . .) والممارسات الثقافية النبيلة (. . .»). (نفسه، 137). وعليه يترك فن التصوير، بشرعيته الثقافية المتدنية، أو بعبارة أخرى أقل تكريسا من فنون أخرى مثل الرسم أو الموسيقى، انطباعا بأن هذه الوضعية المتميزة بحرية نسبية تجعل فن التصوير من صنع الخيال الفردي، لكن ليس في الأمر شيء من هذا القبيل إذ يُظهر البحث أن هذه الممارسات تتغير بصفة محسوسة عند الانتقال من مجموعة اجتماعية إلى أخرى، وبالتالي يتجلى في التحليل **اعتياد وروح** (éthos) مختلف المجموعات المعنية أي كما يقول بورديو «استبطان الانتظامات الموضوعية والمشتركة» لأن، كما يضيف قائلا «تُخضِع المجموعة هذه الممارسة للقاعدة الجماعية بشكل حيث تعبِّر أدنى صورة، زيادة على النوايا الصريحة لملتقطها عن نسق ترسيمات الإدراك، والتفكير، والتقييم المشترك لدى مجموعة برمتها» (نفسه، 24) وعلى هذا الأساس سنقول أنه توجد روح، وروح طبقية (Ethos de classe) المقتبس عن فيبر للدلالة على جانب خاص **للاعتياد** أو نسق الاستعدادات المتمثل في استبطان قيّم المجموعة.

كما يوجد سؤال إضافي يطرح نفسه نورده على الشكل التالي: ما هي الآليات التي تجعل كل فرد يستبطن النسق الخاص بالمجموعة والمتطابق مع المصالح الخاصة لكل طبقة، لأنه في حقيقة الأمر هناك روح واعتياد طبقي على شكل نسق استعدادات واعية ودائمة؟ بناء على ذلك ينبغي إرجاع أشكال التعبير الرمزي مثل التصوير إلى الظروف الاجتماعية التي أنتجتها وبالتالي «يبقى علْم الانتظامات الموضوعية مجردا ما لم يشمل علْم مسار استبطان الموضوعية التي تُمَأسِس هذه الأنساق غير الواعية والدائمة المتمثلة في الاعتياد وروح الطبقة» (نفسه، 21-22).

2 - التماثل البنيوي (homologie structurelle) حسب بانوفسكي

دفعت أعمال مؤرخ الفن بانوفسكي (1892-1963) بورديو إلى التشبث بالنهج الذي سار عليه في بحثه الكبير حول المتاحف وجمهورها (انظر.P . Bourdieu *et al*, *L'Amour de l'art*, 1966). لا يكفي أن نوازي (تماثل بنيوي) بين بنى نمطين من الأعمال مثل الهندسة المعمارية القوطية (gothique) وفكر علْم الكلام (Scolastique) أو الكاتدرائية وكتاب *la somme théologique* لـ سان توماس داكان (Thomas D'Aquin) مع ضرورة فهم هذه العلاقة التماثلية وكيفية تولُّدِها. في هذا السياق يشير بانوفسكي إلى انتشار **عادة ذهنية** بالمعنى الفلسفي اللاهوتي، الذي يقول بأن **المبدأ يحكم الفعل**، وهي عادة ذهنية أنتجها التعليم اللاهوتي كانت وراء تشكل الهندسة المعمارية القوطية.

يلتزم بورديو بتعميم هذا التفسير في ما يلي:

- تتمثل وظيفة المؤسسة المدرسية في «تكوين أفراد تُكسِبهم نسقا من الأنماط غير الواعية (أو المخبأة بصفة عميقة) يشكل ثقافتهم بل واعتيادهم، وباختصار يُحوِّل إرثهم الجماعي إلى لاوعي فردي ومشترك» (P. Bourdieu, Postface à E. Panofsky, 1970, 148)؛
- في المجتمعات التي لم تعرف المدرسة، تؤدي أشكال **التصنيف** البدائية كالأساطير والطقوس وظيفة ترسيخ الاعتياد؛
- يشتغل الاعتياد باعتباره قدرة على توليد ممارسات جديدة، **مثل علم نحو موَلِد التصرفات** (grammaire génératrice de conduite) في قوله: «يمكن تعريف هذا الاعتياد بطريقة تماثلية مع علم النحو التوليدي عند شومسكي على أنه نسق أنماط مستبطنة تولِّد جميع الأفكار والإدراك والأفعال التي تميِّز بمفردها ثقافة معينة» (نفسه، 152).

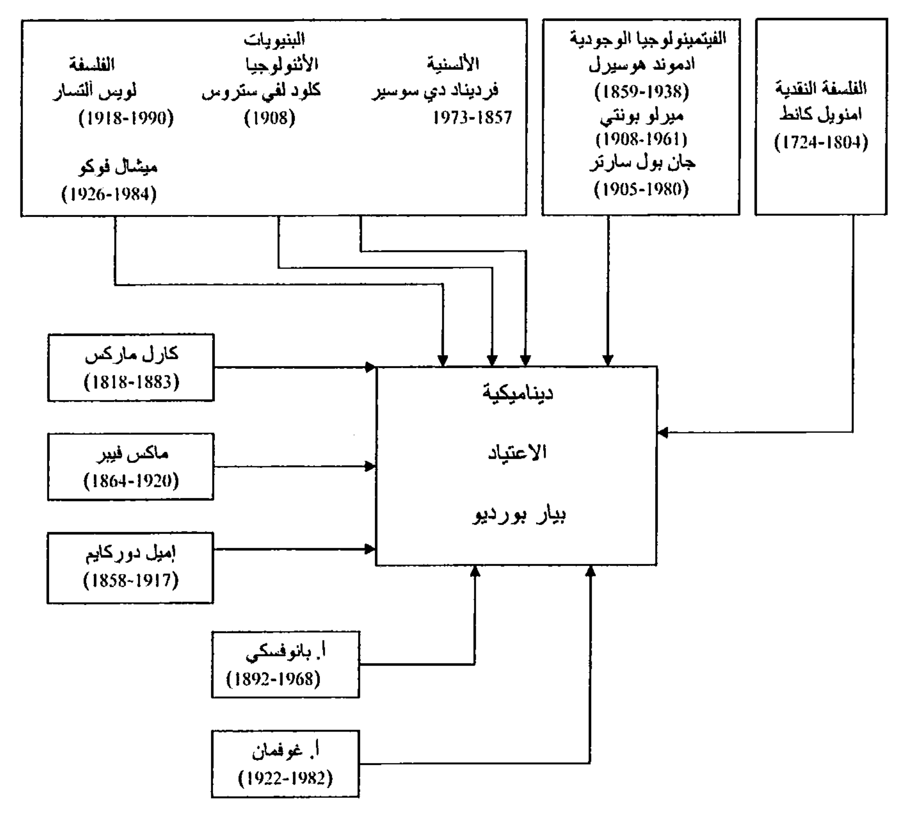
خَلُصت دراسة جمهور المتاحف إلى **الاستنتاج نفسه** بخصوص وجود هذا الاعتياد، وذلك لوجود ترابط بين استعداد متجذِر يُمَيِّز هذا الجمهور والمستوى التعليمي، إذ تُنتَج الحاجة الثقافية عن طريق التربية التي تولِّد عند العميل **كفاءة فنية أو اعتيادا**، ومعناه التحكم في نسق ترتيب أو قانون فني،

وهو الوحيد الذي يسمح بقراءة في الأعمال الفنية والخيرات الثقافية بصفة عامة، فالثقافة بمعنى الكفاءة في نظر بورديو «ليست شيئا آخَر سوى تلك الثقافة (بالمعنى الموضوعي) المستبطنة التي أصبحت استعدادا دائما ومعمما في قراءة الأشياء، والسلوكات الثقافية باستعمال الرمز الذي رُقِّمت بموجبه» (P.Bourdieu, 1969, 108-109).

3 - الاعتياد وأساليب الحياة

في سنة 1979 في كتاب *La distinction. Critique sociale du jugement* يحاول بورديو كتابة حوصلة لفهم سير نسق استعدادات خاص يضبط الذوق. والحقيقة أن وساطة الاعتياد توضِح أيضا منطق الإشارات المميزة (الذوق) العاملة، ليس في الحكم الجمالي الذي يصنف ويُقَيِّم الأعمال فحسب، بل في كل شكل تصنيف يعيد إنتاج نسق من الفوارق، والذي يُرتِبُك أثناء التصنيف، وبالتالي يظهر الفضاء الاجتماعي بمثابة فضاء حيث تتعارض أساليب حياة مختلفة تتميز بنسق ترتيب مماثل مهما كانت الأشياء أو الممارسات التي ينطبق عليها مثل البيوت، والعطور، والرياضة، وغيرها، وعلى هذا الأساس يعمل الاعتياد كمبدأ مولد لممارسات وفي الوقت ذاته كنسق ترتيب هذه الممارسات (الذوق).

«لا تُفْهم العلاقة القائمة في الواقع بين المميزات الوجيهة للظرف الاقتصادي والاجتماعي (حجم وبنية رأس المال المعتبر من الناحيتين التزامنية (Synchroniquement) والتعاقبية (diachroniquement) والجوانب المميزة المشتركة مع الوضعية المتناسبة في فضاء أساليب الحياة إلا بفضل بناء الاعتياد باعتباره صيغة مُوَلِدة تسمح بفهم الممارسات، والمنتجات القابلة للتصنيف، والأحكام ذاتها المصنفة التي تشكل هذه الممارسات وهذه الأعمال في نسق **إشارات مميزة**. وعلى هذا الأساس لا يعتبر **الحديث** عن تقشف الأساتذة الارستقراطي، أو مزاعم البرجوازية الصغيرة مثلا، وصفا لهذه المجموعات بإحدى مميزاتها وإن كانت الأهم فحسب، بل هو محاولة تعيين المبدأ المُوَلِّد لكل مميزاتها، وكل الأحكام حول مميزاتها أو مميزات المجموعات الأخرى» (P. Bourdieu, 1997, 190).



شكل 1: مصادر ديناميكية الاعتياد

وعليه تسمح وساطة الاعتياد بالانتقال من الظروف المعاشة الخاصة بمجموعة اجتماعية إلى أنساقها المفضلة، أي **ذوقها**.

4 - من القاعدة إلى الإستراتيجيات

تشكل نظرية الاعتياد أيضا محاولة لإعادة إقحام العملاء الاجتماعيين الذين أبعدهم البنيويون، إذ الفعل كما يقول بورديو «ليس بتنفيذ بسيط لقاعدة، أي الامتثال لها، فالعُملاء الاجتماعيون ليسوا في المجتمعات القديمة كما هم عليه في مجتمعنا أفرادا أكثر آلية، مضبوطين مثل الساعات ألجداريه بموجب قوانين آلية لا يتحكمون فيها، فهم في الألعاب الأكثر تعقيدا مثل التَبادُلات الزواجية، أو الممارسات الطقوسية، يتصرفون حسب مبادئ مستبطَنة لاعتياد مُوَلِّد» (P. Bourdieu, 1987, 19).

تستلزم هذه المعرفة العملية للعالَم الاجتماعي، التي تشكل أساس فعل العملاء، إتباع مسارات تَعَلُم تكون بمثابة إستدماج للبنى الاجتماعية، من التآلف البسيط الذي تحمله بصفة أساسية تقنيات الجسد إلى التبليغ ألواضح عن طريق نسق التعليم الذي يعتمد على التربية الأولية، التي ترسخ بصفة دائمة من خِلال الطُقُس واللَّعِب وخاصة عبر التجارب الجسدية الأساسية بنية الفضاء الاجتماعي، وفي ذلك يقول بورديو «تتطابق البنى البسيطة للتجربة الجسدية مع مبادئ هيكلة الفضاء الموضوعي» (P. Bourdieu, 1972, 192).

هنا تظهر صعوبة أخرى تتمثل في اختلاف المنطق الذي يقدِمه العملاء عن المنطق الحقيقي للممارسة، إذ يميلون لتقديم مدونة. لا تشكل هذه القواعد في الحقيقة سوى واجهة الاستراتجيات المستعملة في الممارسة، كتلك القاعدة التي تحث على الزواج من القريبة الموازية (بنت العم) في منطقة القبائل الجزائرية مثلا. وغالبا ما تشكل القاعدة مثال ضربة (un coup) متميزة تُقدَمُ بغرض العقلنة لكنها لا توضح نمط توليد كل الضربات التي تبقى في حالة عملية كحس عملي ومُدمج.

لإدراك دلالة الاعتياد باعتباره حسا عمليا، حسا مُدمَجا، يستعمل بورديو مفردات اللُّعبة والإستراتيجية. وعليه فالاستراتجيات المسموح بها ليست واعية وحاسبة لأنها مُدمَجَة وهي بالتالي طبيعية وتلقائية. والاعتياد كما يقول بورديو «يتضمن حل مفارقات المعنى الموضوعي دون قصد ذاتي، إنه في مبدأ متتاليات الضربات المنَظَمةِ موضوعيا على شكل استراتجيات دون أن تكون نتاج قصد استراتيجي حقيقي» (P. Bourdieu, 1980a, 103-104). وغياب الحساب بمعنى اللَّعب في نظره مَرَده إلى أن الاعتياد يُضبَط من قَبل وفق البنى الموضوعية، لأنه نتاج هذه البنى ذاتها. قد يحدث اختلال عندما تتغير البنى الاجتماعية وبالتالي لا تطابق تلك التي استبطنت (أثر تخلفي Hystérésis) وهذا مثال الوضعيات التي يُضبَط فيها الاعتياد على ظروف وَلَّت (صراع الأجيال).

تسمح نظرية الاعتياد باعتباره حسا عمليا، حسَّ اللعِب المكتسب من خلال تجربة اللعِب بتجاوز صعوبات النظريات التي تعتبر الفعل إما حسابا واعيا وعقلانيا، وإما برنامجا من غير وعي.

ثالثاً: رأس المال، بنية رؤوس الأموال والحقل

تتناسب نظرية الحقول، التي تشكل بلا شك مكونة مركزية أخرى في سوسيولوجية بورديو- مع نظرية الاعتياد، الصياغة اللاحقة (P. Bourdieu, 1987, 33). لقد أظهرت دراسات إثنولوجيا القبائل، من خلال استراتيجيات الاعتراف التي يتضمنها حس الشرف، ضرورة التفكير في منطق تنازعي في الممارسات، بعيدا جدا عن منطق القاعدة الذي يقدمه الإثنولوجيون.

أستعمِل مفهوم الحقل في تحاليل سوسيولوجيا الفن والسوسيولوجيا الدينية التي أبرزت العلاقات الرمزية القائمة في وسط **أسواق** بمنطقها الخصوصي. كما مكنت قراءة ماركس وفيبر وكذلك الأبحاث في المجال الاقتصادي من استعمال وتعميم المفردات الاقتصادية دون الوقوع في تحويل المجازي المحظ. لقد وضَّح التحليل الماركسي كيف استطاعت لعبة المصالح الاقتصادية أن تتخذ وجها جميلا حتى في الألعاب المترفعة في الحياة الفكرية، وواصل فيبر المهمة السابقة، خاصة في مجال الدين حيث أسس تحليله **اقتصادا سياسيا للدين** (P. Bourdieu, 1987, 49 et 61) فأدى هذا التقارب ببورديو إلى تعريف الفضاء الاجتماعي على أنه نسق أسواق حيث يتم تبادل الخيرات الخصوصية حسب مصالح خصوصية.

1 - الأسواق ورؤوس الأموال

وحتى ندرك بأن الممارسات الاقتصادية ذاتها ما هي إلا حالات خاصة لنظرية عامة لاقتصاد الممارسات (P. Bourdieu, 1972, 235) يجب تصور هيكلة الفضاء الاجتماعي للوضعيات في حقول تعتبر بمثابة **أسواق** أو كميدان حيث تتجابه رؤوس أموال خصوصية.

وضَّحت **دراسة وضعية الجزائر الاقتصادية إبان الاستعمار**، حيث أدى الحساب العقلاني والتوقعات إلى تحول الممارسات التقليدية ما قبل الرأسمالية، كيف يشوش فرض سوق اقتصادي رأسمالي انتقال الخيرات التقليدية المتميزة بشيوع ملكية الأرض، والحياة الجماعية، والطقوس والمعتقدات المضبوطة وفق النظام الاجتماعي القديم، وإحداث تجربة ألإجثاث (Déracinement).

من جهة أخرى، برهن **التردد ألتبايني على المتاحف** على وجود سوق متمايز حيث يواجَه كل طلب بصفته قدرة على تلقي الأعمال عرضا للخيرات الفنية، فيه يتحقق التوازن بين العرض والطلب حسب درجة حيازة رأس المال الثقافي، الذي يستمد فعاليته جزئيا من رأس المال المدرسي (الحصول على شهادات مدرسية، مدة التمدرس، وغيرها).

كما تتطرق **نظرية نسق التعليم** إلى العمل البيداغوجي بطريقة اقتصادية تفترض ارتباط المردود بالخصائص الاجتماعية والمدرسية للمتعلمين، أي رأس مالهم الثقافي وروحهم الطبقية (P. Bourdieu et J.C. Passeron, 1970, 110). يحيلنا المردود ألتبايني للاتصال البيداغوجي على تفاوت بين الطبقات الاجتماعية في توزيع رأس المال اللغوي المربح في المدرسة. في هذا السياق يقول بورديو «ترتبط قيمة رأس المال اللّغوي الذي اكتسبه كل فرد في السوق المدرسي بالمسافة الموجودة بين نمط التحكم الرمزي الذي تتطلبه المدرسة، والتحكم العملي في الكلام المدين به لتربيته الطبقية الأولية» (نفسه، 144).

تظهر المماثلة مع السوق الاقتصادي جلِّية أكثر حين التطرق **للسوق اللّغوي عامة**، وفي هذا يقول الكاتب «توجد سوق لغوية كلما أنتج شخص خطابا يوجهه لمتلقين قادرين على تقييمه، وتقديره، وتحديد ثمنه (. . .) ويتوقف السعر الذي تكتسبه منتجات كفاءة معينة في سوق معيَّن على قوانين تشكيل الأسعار الخاصة بهذا السوق» (P. Bourdieu, 1980 b, 123). وبما أنّ هذه الكفاءة ليس لها قيمة إلا في إطار سوق معيّنة، فهي تشتغل مثل رأس مال لغوي ومعناه «القدرة على توظيف قوانين تشكيل الأسعار لصالحها، واقتطاع فائض القيمة الخاص» (نفسه، 24) وبذلك نصل إلى تصور كل تفاعل لغوي كسوق جزئي.

وعكس النظرية الليبرالية للأسواق التنافسية التي تفترض نوعا من المساواة بين الأفراد، فإن السوق الاقتصادي أو اللّغوي يكشف لنا عن علاقات قوة بشكل لا يسمح بتساوي المنتجين ولا المنتجات، وهو تفاوت راجع إلى تغيرات البنية وإعادة توزيع رؤوس الأموال المنقولة.

2 - أنماط رؤوس الأموال وحالة رأس المال

وحتى نفهم جيدا نظرية الحقول ينبغي أن نفترض حركة طاقة اجتماعية تتخذ أشكالا مختلفة، إنها رؤوس الأموال التي يمكنها أن تتخذ أربعة أشكال أساسية: اقتصادي، ثقافي، اجتماعي ورمزي.

- **رأس المال الاقتصادي**: لا يشتمل على مختلف عوامل الإنتاج (أرض، مصانع، عمل، صرف، وغيرها) ومجموع الخيرات الاقتصادية، والمداخيل فحسب، ولكنه أيضا من نمط الفائدة الاقتصادية المعمول به في وقت معيّن. كما يشتغل رأس المال الاقتصادي بالصيغة نفسها التي نجدها في اقتصاد زراعي خاضع لمنطق الغلّة السابقة وفي اقتصاد رأسمالي يتطلب الحساب العقلاني.
- **رأس المال الثقافي**: كان بناؤه في الأصل لوصف التفاوت في أداء الأطفال من أصول طبقية اجتماعية مختلفة، فالنجاح المدرسي يعبِّر عن الفوائد المحققة في السوق المدرسية المرتبطة بتوزيع رأس المال الثقافي بين الطبقات وفروع الطبقات، وقد يتخذ هذا النمط أشكالا ثلاثة، فيكون في **حالة مدمجة** بمثابة استعداد دائم للجسد أي كاعتياد، أو **في حالة موضوعية** بمثابة خير ثقافي، لوحة زيتية مثلا، أو في حالة مُمَأسسة، والشهادة المدرسية أحسن مثال على ذلك. تعود بعض خصوصيات هذا النمط من رأس المال إلى ارتباطه بالجسد- حيث يكون مدمجا - ويستلزم هذا الاستدماج مدّة زمنية، فذلك يتطلب إنفاقا من رأس المال الاقتصادي، وبالتالي يمكن تحويل بعض من رأس المال الاقتصادي إلى رأس مال ثقافي، وهو ما نجده في استراتيجيات الاستثمار المدرسي مثلا.

من جهة أخرى تتوقف أيضا خصوصيات **رأس المال المُشيأ** (*objectivé*) على شكل خيرات ثقافية، أي على نوع من الإستدماج الضروري يولِّد عند العملاء تمَلُكها الخصوصي (الخيرات الثقافية) فليس للخير الثقافي معنى (بذاته) ما لم يكن هناك **استعدادات** لتقديره أو استهلاكه.

في الأخير يستلزم شكل التشييء (objectivation) المتمثل في **رأس المال الثقافي المُمَأسَسِ** على شكل شهادة مدرسية استقلالية ذاتية نسبية لرأس المال بالنسبة لحامله بفضل سحر المؤسسة المُمَأسِس الذي يضمن مصداقية الشهادة بفضل الاعتراف القانوني بالكفاءة[1] (P. Bourdieu, ARSS, N°30, 1979, 3-5).

- **رأس المال الاجتماعي**، وهو نوع آخَر من رأس المال يجب استعماله لفهم منطق الحقل كسوق يجند نمطا من الموارد، تنسج داخله شبكة دائمة من العلاقات الاجتماعية أو الانتماء إلى مجموعة، وفي ذلك يقول بورديو: «يتوقف حجم رأس المال الاجتماعي الذي اكتسبه عميل خاص على مدى اتساع شبكة الروابط التي يمكنه تجنيدها فعلا، وبصفة خاصة على حجم رأس المال (الاقتصادي، الثقافي أو الرمزي) لدى كل واحد ممن يرتبط بهم» فليس رأس المال الاجتماعي بمعطى طبيعي ولكنه يتطلب **عمل بناء وصيانة**، إنه «نتاج استراتيجيات الاستثمار الاجتماعي، يُكتسب بفضل التبادلات التي تسمح بنوع من **الكيمياء السحرية** بتحويل الأشياء المتبادلة إلى علامات اعتراف». وتتوقف إعادة إنتاجه على **المؤسسات التي تشجُع التبادلات الشرعية** بإقصاء التبادلات غير الشرعية، بفضل فرص التلاقي (سباقات الراليات) والأماكن (النوادي) والممارسات (رياضة، لعب) وعمل ألمعاشرة، ويتطلب ذلك كفاءة خصوصية وبالتالي فهو مرتبط باستعدادات مكتسبة (P. Bourdieu, *ARSS*, N°31, 1980, 2.3, et 1980 b, 55-57).
- **رأس المال الرمزي**: وظيفته أكثر خصوصية، إذ هو بصفة أدق «الشكل الذي يكتسيه كل نوع من أنواع رأس المال عندما ينظر إليه من خلال مقولات إدراك، التي تكون نتاج استدماج الانقسمات أو التعارضات المقيدة في بنية التوزيع أو في هذا النوع من رأس المال

---

(1) ARSS: Actes de la Recherche en Sciences Sociales.
التي يديرها بيار بورديو.

(. . .») (P. Bourdieu, 1994, 117) ويرجع استعماله إلى ضرورة فهم ما يلي:

أ - الظواهر **الرمزية** الخالصة كالطقوس، واستراتيجيات تراكم رأس مال الشرف، والسمعة مثلا. وبهذا المعنى يستعمل بورديو (1980 a, chapitre VII) رأس المال الرمزي لتأويل الطابع المفلس ظاهريا، في نظر عالِم الاقتصاد، في بعض الممارسات (الثمن الباهظ مقابل أرض الأجداد مثلا) وهي في الواقع استراتيجية من استراتيجيات تراكم رأس المال الرمزي التي تحقق مزيدا من المصداقية، وعليه فإن رأس المال الرمزي هو رأس مال **مرفوض** (dénier) مجهول ومعترف به في الوقت نفسه (P. Bourdieu, 1980 a, 205).

ب - بعض **تحويلات** رأس المال (من رأس مال اقتصادي إلى رأس مال مدرسي مثلا) التي تخفي علاقات السلطان عن طريق ذلك (P. Bourdieu, 1972, 242-243).

ج - العمل على الاعتراف برؤوس الأموال الأخرى ومعناه تطابق استعمالها.

د - **إقرار شرعية الاعتباطي** وعلاقات السلطان غير المتساوقة، وهي بالتالي عملية أساسية كيميائية سحرية تسمح بتحويل علاقات اعتباطية إلى علاقات شرعية (نفسه، 210-211، وانظر أسفله. من الاعتراف إلى الهيمنة).

3 - بنى وخصوصيات الحقول

إنّ افتراض وجود رؤوس الأموال بأنواعها المختلفة هو تحديد الرهان الخاص في الصراعات التي تميِّز الحقل، وعلى هذا الأساس يتجزأ الفضاء الاجتماعي باعتباره مجموعة من الوضعيات إلى أسواق تحدِد مناطق حقول تتنقل داخله تلك الخيرات النادرة التي يشكل امتلكها رهانا. والعلاقات الموضوعية التي يقيمها العملاء الاجتماعيون في حقل كما يقول بورديو «علاقات بين الوضعيات المحتلة في توزيع الموارد التي تصبح فاعلة، وهي

فعّالة مثل الأوراق الرابحة في لعبة التنافس للاستحواذ على الخيرات النادرة، والتي يشكل العالَم الاجتماعي مسرحا لها» (P. Bourdieu, -1987, 152) هكذا تُجنَد السلطات الأساسية التي تشكلها رؤوس الأموال، ويتوزع العملاء في فضاء يتميز ببعدين: «في البعد الأول حسب الحجم الإجمالي لرأس المال الذي بحوزتهم بمختلف أنواعه، وفي البعد الثاني، حسب بنية رأس مالهم، بمعنى حسب الوزن النسبي لمختلف أنواع رأس المال، الاقتصادي والثقافي، في الحجم الكلي لما يمتلكونه من رأسمال» (نفسه).

من هذا المنطلق يمكن تعريف الحقول بأنها «فضاءات وضعيات مهيكلة (أو مناصب) من حيث أنها تستمد خصوصيتها، التي يمكن دراستها بمعزل عن خصوصيات شاغلها (وتحددهم جزئيا») (P. Bourdieu, 1980 b, 113). تشتغل السياسة، والفلسفة، والدين، والعلم مثلما تشتغل الحقول حيث الصراع قائم دائما بين المهيمنين والطامحين، بين الأرثوذكسية والبدعة ذلك أنّ كل حقل يتميز بـ**رهانات ومصالح خصوصية** لا تختزل قي تلك التي تخص الحقول الأخرى.

يشتغل الحقل شريطة أن يكون ثمة «رهانات وأناس مستعدون للمشاركة في اللّعبة، مجهزون بالاعتياد الذي يستلزم المعرفة والاعتراف بالقوانين الملازمة لها، وبالرهانات، وغيرها» (نفسه، 114).

إن بُنية الحقل في وقت معين ما هي إلا تعبير عن وضع علاقات القوة بين العملاء والمؤسسات المشاركة في الصراع، كما يتناسب هذا الوضع مع الحالة التي يوجد عليها التوزيع الخاص لرأس المال الخصوصي، الذي يوجِه بتراكمه خلال الصراعات السابقة الاستراتيجيات المستقبلية، وبذلك يندرج كل حقل في التاريخ حيث يترسب بدوره.

وبما أن تعريف الرهانات يبقى أحد الرهانات الكبرى، فإننا نفهم استراتيجيات التحويل، ذلك أن كل تغيير ينعكس في بنية رؤوس الأموال، رأس المال المدرسي مثلا، على الحقل برمته.

بشكل أدق، يشكل احتكار العنف الشرعي داخل الحقل رهانا في هذا

الصراع، بالتحكم في السلطة الخصوصية (المدرسية مثلا) المرتبطة ببنية توزيع رأس المال الخصوصي، مما جعل بورديو يقول «يتصارع العملاء والمؤسسات في الحقل بقوى مختلفة وحسب القواعد القائمة في فضاء اللَّعب على هذه الحيازة على الفوائد الخصوصية المراهن عليها في هذه اللّعبة؛ فالمهيمنين على الحقل بيدهم وسائل تسييره لصالحهم، ولكن عليهم أخذ مقاومة المُهَيمَن عليهم بالاعتبار» (P. Bourdieu, 1980 b, 136) إلا أنه رغم تصارعهم، يُظهِر العملاء تواطأ موضوعيا يكمن في الاعتقاد في قيمة رهانات الصراع.

في كتاب *La misère du monde* وهو عبارة عن مجموعة مقابلات، يجتهد بيار بورديو وفريقه على إبراز تعدد المنظورات المتناسبة مع «تعدد أوجه النظر المتعايشة، والمتنافسة أحيانا بصفة مباشرة». يتطرق التحليل بدقة أكبر إلى «بؤس الوضعيات» وإلى تلك المعاناة الناتجة عنها، وخاصة ذلك «البؤس الصغير» الذي ينتج عن تزايد الفضاءات أو الحقول الاجتماعية (P. Bourdieu, 1993, 10-11). يتناسب فضاء الوضعيات مع فضاء أوجه النظر ويظهر تقاطعا وطيدا بين الاعتيادات والحقول حيث تجري.

رابعاً: من الاعتراف إلى الهيمنة

لفهم ظواهر الهيمنة التي تهيكل مختلف الحقول الاجتماعية، ينبغي تعبئة **نظرية اقتصادية لرؤوس الأموال** تبيِّن الوظيفة الخصوصية لرأس المال الرمزي ومنطق **اعتراف-تجاهل**، التشييء (objectivation) المؤسَساتي، للوصول في الأخير إلى نظرية موسَّعة للطبقات الاجتماعية.

1 - النظرية العامة لاقتصاد الممارسات

إن دراسة مجموع الممارسات الاجتماعية من وجهة نظر اقتصادية، أي باعتبارها ممارسات اقتصادية تهدف إلى تعظيم المنفعة المادية أو الرمزية، عمل من شأنه أيضا توفير وسيلة فهم آليات الهيمنة والكلفة الاجتماعية الضرورية لاستمرارية هذه الهيمنة.

لكن على نظرية عامة لاقتصاد الحقول أن تجتنب «كل هذه الأنواع من التوجهات التبسيطية من منطلق النزعة الاقتصادية التي لا تعترف سوى بالمنفعة المادية والبحث المقصود على تعظيم الأرباح النقدية» (P. Bourdieu, 1992 a, 94).

وعليه فغالبا ما يستحضر بورديو سلطان رأس المال، ولكن ذلك ليس لاختزال الممارسات إلى اقتصاد إلى حد كبير، وإنما لتأسيس **اقتصاد الممارسات**. ففي المجتمعات ما قبل الرأسمالية كما في المجتمعات الرأسمالية، يقوم الصراع دائما على حيازة رؤوس أموال خصوصية، وما رأس المال الاقتصادي بالمعنى الدقيق (أرض، مواشي، قوة العمل، آلات، مال، وغيرها) إلا نوع من بين أنواع أخرى وإن كان عنصرا للسلطان.

وعلى علم عام لاقتصاد الممارسات، لا يكتفي اصطناعيا بالممارسات المعترف بها على أنها اقتصادية، أن يأخذ بالاعتبار رأس المال «طاقة الفيزياء الاجتماعية» بجميع أشكلها، واكتشاف القوانين التي تضبط تحويلها من نوع إلى آخَر» (نفسه).

2 - رأس المال الرمزي ونظرية الهيمنة

إنّ تنقل رأس المال الاقتصادي، مِثل أي رأس مال آخر، غير ممكن ما لم يكن متعارف على استعماله وشرعيته، التي تستلزم عمل إقرار باستعمال رأس مال خاص، ألا وهو رأس المال الرمزي، الذي يكرِّس مشروعية اعتباطية لعلاقات القوة غير المتساوقة في حقل ما، فهو لا يُرَخِّصُ باعتباره **رأس مال مادي** (مجهول ومعترف به) لوجود رؤوس أموال أخرى فحسب، بل يضمن أيضا السلطة السياسية بفضل **فائض قيمة رمزي**.

في هذا السياق يقول بورديو «تفترض دائما هذه العملية الأساسية للكيمياء السحرية الاجتماعية، التي يشكل تبادل العطاء نموذجها النظري، تحويل كل نوع من رأس المال إلى رأس مال رمزي، وتملك مشروعا مؤسسا في طبيعة مالكه، شكلا من العمل، البَذْل (. . .) من الوقت والمال والطاقة، **وتوزيع** ضروري لتأمين الاعتراف بالتوزيع» (P. Bourdieu, 1980 a, 223).

تَحُثُّ السّلطة السياسية على الاعتراف بها كهيئة تختص بتوزيع رؤوس الأموال، وتتمثل العملية المركزية في إعادة تحويل رأس مال (الاقتصادي مثلا) إلى رأس مال رمزي يُكَرِس بذاته تبعية خفية، وبذلك تكون السلطة هي فائض القيمة المحصل عليه بتحويل رأس مال معيّن إلى رأس مال رمزي، وهي خاضعة للمنطق ذاته في الحقل السياسي (عندما يوجد بصفة مستقلة).

اقترح بورديو في سنة 1991 نموذج انبثاق الدولة التي يصفها بأنها «اكتمال مسار تركيز مختلف أنواع رأس المال» على شكل رأس مال خصوصي أو «رأس مال شامل» (Métacapital) يشكل الرهان الحقيقي للصراع في **حقل السلطة** (P. Bourdieu, 1994, 107-109). فإلى احتكار الاستعمال الشرعي للعنف الفيزيقي الذي يميِّز الدولة حسب فيبر ينبغي إضافة استعمال العنف الرمزي، ذلك التعبير الرمزي عن «رأس المال الرمزي للسلطة». في السياق ذاته، يصبح رأس المال القانوني «شكل مُشَيأ ومُقَنَن لرأس المال الرمزي» (نفسه، 107 و117).

3 - التشييء المؤسساتي والسلطة المُمَأْسَسَة:

ترتبط قوة المؤسسة وسلطتها أيضا بقدرتها على تحويل رؤوس الأموال، بحيث يعتبر **تشييء السلطة** في مؤسسة بمثابة استثمار من رأس مال لتوظيفه للحصول على الإيمان بها، ولكن في الوقت ذاته نقتصد من رأس المال الضروري لإعادة خلق يوما بعد يوم شروط انتقال وشرعية رأس المال الخصوصي، بحيث «يضمن **التشييء** في المؤسسات استمرارية وتراكمية المكتسبات» (نفسه، 225).

يضمن هذا المسار **استقلالية** الحقل وإعادة إنتاجه بكلفة أقل، والواقع أنه تترتب عن الاستقلالية الذاتية إمكانية اقتصاد في كلفة السلطان، ومن بين ما تسمح به أيضا تسيير الاستراتيجيات المتبعة خصوصا ومباشرة بغرض الهيمنة على الأشخاص. وعليه يتجنب الضمان القانوني الذي تُؤَمِّنه مَأْسَسَة الوضعيات والاعتراف بها، خاصة بفضل شهادات (النُبل، الملكية، المدرسية، وغيرها) ترميما دائما للسلطة الشخصية.

من خلال نظام تكافؤ الشهادات مع الوضعيات، يضبط النسق المدرسي مثلا، سوقا ويسمح بتنقل حرٍّ لرأس المال المدرسي، فيخلق سوقا موحدا، بحيث يقول بورديو «للشهادة المدرسية مثلها مثل النقد قيمة اتفاقية صورية مضمونة قانونيا، وبالتالي مخلصة من الانحصار المحلي (خلافا لرأس المال الثقافي غير المصادق عليه مدرسيا) والتقلبات الزمنية، وبالتالي لن يكون لرأس المال الثقافي الذي تضمنه بحاجة إلى الإثبات دائما» (نفسه، 228).

يساهم القانون ذاته بفضل القوة الرمزية للقيد في فعل الآليات التي تهدف إلى تحاشي استعمال العنف، أو أن نوفر على أنفسنا عناء دائما في إظهار وضع علاقات القوة بين المجموعات الاجتماعية، فـ«وظيفة القانون ما هي إلا تكريس الرمزي عن طريق قيد يُخَلِّد، ويؤبِد، ويُعَمِم وضع علاقة القوة بين المجموعات والطبقات التي ينتجها ويضمنها سير هذه الآليات» (نفسه، 229). كما يوضح تحليل الهيمنة الذكورية في موضع آخَر (P. Bourdieu, 1998) جانبا آخَر من ديمومة نظام ذكوري مستمر على شكل «ترسيمات غير واعية للإدراك والتقدير».

خامساً: صراعات طبقية وصراعات من أجل التصنيف

1 - التعريف الواقعي للطبقات

«أردت إحداث قطيعة مع التمثل الواقعي للطبقة باعتبارها مجموعة محددة جيدا توجد في الحقيقة كواقع متماسك ومجزأ بوضوح. نحن نعرف أنه توجد طبقتان أو أكثر (...). كان عملي يكمن في القول بأن الأشخاص يُوجَدون في فضاء اجتماعي، ولا نجدهم أينما كان، أي يُسْتَبْدَلون فيما بينهم كما يزعم من ينكرون وجود **الطبقات الاجتماعية**، وأنه بالنظر إلى الوضعية التي يحتلونها في هذا الفضاء المعقد جدا، يمكن فهم منطق ممارستهم وتحديد، قدر الإمكان، كيف سَيُصَنَفون ويُصَنِفون أنفسهم، وإذا اقتضى الأمر، تصور أنفسهم كعضو من طبقة» (P. Bourdieu, 1987, 165).

لا يمكن تعريف الطبقة بطريقة إحصائية أو بجوهرها بالنظر إلى **ظروف**

العيش المادية وحدها، إذ يدخل هنا نسق العلاقات التي تقيمها مع الطبقات الأخرى- **خصوصيات الوضعية**- لأن وضعية الفرد أو المجموعة في البنية الاجتماعية مرتبطة أيضا بتطور الوضعية، والمسيرة التي قطعها الفرد في طبقته وكذا المسيرة التي تقطعها طبقته بالنسبة إلى مجموع الطبقات.

2 - الطبقات المنطقية أو الطبقات الافتراضية

يمكننا وصف الفضاء الاجتماعي على أنه حقل قوى، أو كما يقول بورديو «مجموعة علاقات قوى موضوعية تفرض نفسها على كل من يلج الحقل» (P. Bourdieu, *ARSS*, 52/53, 1984, 3). وتُشْرَك بكل وضعية درجة حيازة ملكية أو سلطة كبيرة أو صغيرة، حيث تُجَنَد رؤوس الأموال الخصوصية وبِنْياتِها.

في هذا الفضاء من الوضعيات المتعدد الأبعاد، يمكن تحديد طبقات منطقية بفضل تقارب الوضعيات في الفضاء، ويشكل هذا القول قطيعة أولى مع الماركسية التي تماثل بين الطبقات الحقيقية والطبقات المبنية أو المنطقية، إلا أن هذا التماثل يتغاضى عن مشكلتين: مشكلة العمل السياسي الذي يجند الطبقة، ومشكلة العلاقة بين التصنيف العالِم الموسوم بالموضوعي والتصنيف الذي يقوم به العملاء.

3 - التمثل والتعيين والصراع السياسي

يدرك العملاء العالَم الاجتماعي بالنظر إلى الخصوصيات المتصلة بهم (جانب موضوعي) وأشكال الإدراك المنبثقة عن الصراعات السابقة (جانب ذاتي) لكن هذه الحتمية يكتنفها الغموض إذ الروابط ما هي إلا روابط إحصائية، وهذه الهيكلة المزدوجة هي التي تولِّد حسَّ **الوضعية** الذي ينتجه استدماج البنى الموضوعية للفضاء الاجتماعي على شكل اعتياد.

على هذا الأساس يتضح بصفة دقيقة أن الصراع السياسي ممكن بسبب الغموض الذي يكتنف الحس المشترك أو حسَّ الوقائع، والعمل السياسي باعتباره صراع نظري وعملي في ذات الوقت حول رهان مقولات إدراك

العالَم الاجتماعي وعمل تصنيف حول الحسِّ المشترك يسمح بتشكيل الطبقة، بل وتجنيدها.

يكتمل في الأنساق الاجتماعية المتمايزة جدا عمل إنتاج وإملاء الحس في ومن خلال الصراعات في حقل الإنتاج الثقافي، وخاصة في إحدى حقوله الفرعية المتمثل في الحقل السياسي، الذي يشتغل كنسق رمزي مؤسس على الفارق، ذلك التمايز الدال حتى وإن لم يكن مقصودا كما هو وفيه يقول بورديو : «في الصراع الرمزي لإنتاج الحس المشترك، أو بصفة أدق لاحتكار **التعيين** الشرعي بصفته إملاء رسمي - بمعنى واضح وعام- للنظرة الشرعية للعالَم الاجتماعي، يستثمر العملاء رأس المال الرمزي المكتسب في الصراعات السابقة وخاصة تلك السلطة كاملة التي لديهم على المبادئ العامة للصنافة (taxinomie) المُمَأسَسَة» (P. Bourdieu, *ARSS*, 52/53, 1984, 7).

عندما تتأسس الدولة وبيدها احتكار العنف الرمزي الشرعي، فإنها تنتج تصنيفات رسمية تَضْمَنُها بقوتها الخاصة، ومن هذا المنطلق تساهم الشهادة المدرسية أو المهنية، التي تمثل جزءا من رأس المال الرمزي المُمَأسَس في تبرير أجر المهنة التي يزاولها حامل الشهادة.

4 - وعي الطبقة والحقل السياسي

كيف يحصل الانتقال من الحسِّ العملي الخاص بالوضعية المحتلة إلى الحقل السياسي حقل الصراع، حيث يتم تَمَثل هذه الوضعية نفسها؟ يسمح تطابق الوضعيات الموضوعية المحتلة في الفضاء الاجتماعي مع الاعتيادات **بتواطؤ** البنى الاجتماعية مع البنيات الذهنية، وبالتالي قد لا يكون الصراع أو اللّعبة (السياسي) ممكنا ما لم يحدث تماثل وضعيات بين الوضعيات المستضعفة في الحقل الثقافي وفي الحقل الفرعي للسلطة من جهة، والوضعيات المستضعفة في الفضاء الاجتماعي من جهة أخرى. هكذا يؤوِّل بورديو النظرية الماركسية للوعي الخارجي (عند المثقفين) الضرورية لفهم انبعاث الوعي العمالي، إذ يستطيع فرع ممن يمتهنون الإنتاج الثقافي

(المثقفون المستضعفون) بذلك دعم المستضعفين في الفضاء الاجتماعي لكسر تواطؤ الحسِّ المشترك، ولكن ذلك معناه رفض التمثل الأحادي الجانب لعالَم اجتماعي مختزل في التعارض بين أصحاب وسائل الإنتاج وبائعي قوة العمل الذي يفضي إلى حصر العالَم الاجتماعي في الحقل الاقتصادي وحده (القطعية الثانية مع شكل معين من الماركسية).

من هذا المنطلق يكمن مبدأ صراع الطبقات ذاته في الطابع المتعدد الأبعاد للفضاء الاجتماعي، بصفته مجموعة حقول مستقلة نسبيا، وفي «الصراع من أجل احتكار التعبير الشرعي عن حقيقة العالَم الاجتماعي» (نفسه، 10). ينعكس هذا الصراع من حقل إلى آخَر بسبب تماثل الوضعيات، ويهدف إلى إنتاج هويات ومجموعات ومنها **الطبقات الاجتماعية**، ولكن ليصبح من خلال العمل التاريخي للتمثل والتعيين من اختصاص سلك مهني أو ناطق رسمي أو ممثلين (أحزاب، نقابات، وغيرها).

5 - التأليه السياسي

توكَّل السلطة **لمُمَثِلٍ** بفضل منطق مسار تأسيس لتصبح المجموعة تتحدث باسم، أو كما يقول بورديو «يصنع الممثل المجموعة التي تصنعه (...) والاستلاب مبدؤه عزلة العملاء (...) العاجزين على التكتل في مجموعة، ومعناه قوّة لا تقدِر عل إسماع صوتها في الحقل السياسي إلا بالتنازل لفائدة جهاز» (نفسه، 11). يتم الانتقال من التنوع إلى المجموعة المهنية بسحر التمثيل والتأليه السياسي الذي يقوم بتشييء مميزات المجموعة (الإستدماج) في شخص.

على هذا الأساس تعتبر الطبقة الاجتماعية ثمرة العمل الرمزي للتعيين والتمثيل- عمل سياسي - بقدر ما هي ثمرة تشابهات الوضعية في الفضاء الاجتماعي للخصوصيات، إذ «توجد الطبقة حيثما (...) يستطيع الوَكلاء (...) ويشعرون بأنه مُرَخَّص لهم التحدث **باسمها**» (نفسه، 12) فهي بشكل ما خيال اجتماعي، جماعة موجودة لأنها مدلول، ومُتَمَثَلَة بل ومستظهرة.

سادساً: تخمينات نقدية

1 - من السوسيولوجيا إلى الفلسفة
مُوْضَعَة ذات التشييء

ترك بيار بورديو عملا ضخما توقف على اثر وفاته في سنة 2002 في وقت تجلى فيه بإلحاح استغلال العودة إلى الذات وتدعيم ذلك نظريا. أراد في بادئ الأمر أن يُطبِّق على ذاته طريقة عالم الاجتماع على شكل التحليل الذاتي السوسيولوجي (autoanalyse sociologique)، طريقة طبقها في *Esquisse pour une autoanalyse* تضمنها الفصل الأخير من محاضرة في كوليج دي فرانس 2000-2001 والموسوم *Science de la science et réflexivité* (عِلمُ العِلْم والتأملية) (Pierre Bourdieu, 2001, 184-220)، كما سترى النور نسخة جديدة تحت العنوان ذاته في سنة 2004. ثم ظهرت ضرورة إعادة مُنظمةٍ لتخمينات سابقة حول سوسيولوجيا الهيئات العلمية مثل *Homoacademicus* (الإنسان الأكاديمي)، الشيء الذي أفضى في سنة 1997 إلى حوصلة نظرية - *Méditations pascaliennes* (نسخة مراجعة في سنة 2003) - والتي تؤكد إحدى ملاحظاتها على هذه الإرادة الاستذكارية (rétrospective) لاستعادة المراحل الكبرى الثلاث في أبحاثه: «وهي على التوالي سوسيولوجيا التربية، سوسيولوجيا الإنتاج الثقافي وسوسيولوجيا الدولة التي اشتَغَلتُ بها والتي شكلت لدي ثلاث لحظات في العمل نفسه لاسترجاع اللاوعي الاجتماعي» (Pierre Bourdieu, 2003, 356) ويتجلى ذلك في الأعمال الأخيرة من خلال إرادة صلبة لتجميع كل ما أُريد أن يكون غير دوغمائي. ورغم الرفض المتجدد بلا انقطاع لنظرية كبيرة، يقترح كتاب *Méditations pascaliennes* إعادة التحقق من صحة الجهاز الاصطلاحي. يدرس بورديو إشكالية كانت حاضرة دائما، والتي أعاد تناولها لاحقا في *Science de la science et réflexivité* (2001): تتعلق بمسألة معرفة كيف يمكنني الرجوع إلى ذاتي بينما أنا منغمس في العالَم، وفي الوقت ذاته كيف يمكن لعالِم الاجتماع مزاولة سوسيولوجيا العِلم. تجند الإجابة التساؤل الذي تم صياغته من قبل في مؤلفات سوسيولوجيا التربية المذكورة أعلاه. تأتي الصعوبة من العدول

عن «توهم شفافية الوعي لذاته ولتَمَثُل التأملية المتعارف عليها بين الفلاسفة» ومن ثمة يتعلق الأمر بفك تشفير لاوعي «التاريخ الجماعي الذي أنتج مقولاتنا الفكرية والتاريخ الفردي الذي من خلاله لُقِنَت لنا» (Pierre Bourdieu, 2003, 23-24). لقد وضَّح باسكال بصفة وجيهة كيف أن العديد من مسالك العادة توجهنا وكم نحن آليون حتى في أوساط الاعتقاد العلمي. بالعودة إلى تصور الاعتياد كلاوعي جسدي، يحاول بورديو تبيان أن الصعوبة الأساسية في المعرفة العلمية منبعها «الاستعداد المدرسي الذي يميل إلى تعليق متطلبات الوضعية وقيود الضرورة الاقتصادية والاجتماعية والاستعجالات الذي يفرضها أو الغايات التي يقترحها» (نفسه، 27). تتطلب هذه الطريقة **نقد العقل المدرسي** ونسيان آليات استبطانه، نسيان يتجلى في ثلاث أخطاء: في نظام المعرفة، والإيتيقا والجمال. إنّ الرفض الاستحواذي للـ«تداول بين الموضوعية والذاتية» الذي مارسه باسكال عندما يقول : «عن طريق الفضاء، يَشْمُلُني الكون ويغرقني كنقطة، وعن طريق الفكر أفهمه (Pascal, *Pensées*, Br., 348) يتحقق ذلك من خلال هذه «المعرفة بالجسد» أي كـ«استبطان للبنى الاجتماعية على شكل بنى استعدادية» (Pierre Bourdieu, 2003, 189) وبالمناسبة، فهذه أيضا فرصة للتأكيد، دائما في أعقاب باسكال، على أن الهيمنة تقوم دائما على الاعتباطي وأنّ إخفاءها يمر عبر الأشكال التاريخية للتلقين والعنف الرمزي الذي يتحكم في كل أشكال الهيمنة. لقد شكل تحيين هذا الأساس حجر الزاوية في التزامات بورديو السياسية، خاصة تجاه ضحايا الهيمنة الرمزية. إنَّ نشر جزء من أعماله الأخيرة في سلسلة *Raisons d'agir* قوية دلالته في هذا الاتجاه (انظر *Contre-feux 1* et *2*. والانخراط في الحركة الجَمعَويَة الأوروبية). من هنا نرى المكانة المركزية التي تحتلها نظرية الاعتياد في نظريات بورديو وكم ينبغي إعادة تبريرها أمام مختلف الانتقادات التي وجهت لها.

2 - المفارقة في بنية الاعتياد

نعرف (P. Bourdieu, 1980 b, 134 et F. Héran, 1987, 388) أن الكلمة اللاتينية *Habitus* تمثل الترجمة الفلسفية المدرسية للكلمة الإغريقية التي

استعملها أرسطو للدلالة على الاستعدادات التي يكتسبها الجسد أو الروح، وهنا يطرح التساؤل التالي نفسه: ما الفائدة التي تجنيها السوسيولوجيا من إعادة استعمال هذا المفهوم الفلسفي القديم؟ فمن منطلق أننا نريد تفسير إنتاج الانتظامات الاجتماعية وإملاء الفرضية القائلة بأن الأفراد لا يقومون إلا بتجسيد البنى الاجتماعية القائمة مسبقا، وكذلك الفرضية التي تحوِّل العملاء إلى استراتيجيين فاعلين بمقتضى حساب واعي، يجب إذاً إبداع نمط مقاربة ثالث.

كيف نفهم بالفعل وفي الوقت نفسه أن المؤسسات تنتج أفرادا تخضع أفعالهم لغائية لا يرغب العملاء فيها بصفة واضحة، وأنهم قادرون على الإبداع دون افتراض وجود انسجام قائم مسبقا على شكل طبيعة بشرية اجتماعية في جوهرها؟ بإعادة تأويل مصطلح الاعتياد، يتوخى بورديو حل هذه الصعوبة الكبرى. والواقع أن الاعتياد يمثل تلك القدرة على **إعادة الإنتاج** (تدوين الماضي وإنتاج مستقبل مطابق له) من جهة، وقدرة على **الإبداع من جهة أخرى**، فكيف تكون هذه اللعبة المزدوجة ممكنة؟

يمكننا بادئ الأمر ملاحظة أنه بإرادة اختزال الخيارات الكلاسيكية المتمثلة في الموضوعية والذاتية، الفرد والمجتمع، الوعي واللاوعي، يلجأ عالِم الاجتماع إلى حل كلاسيكي أيضا باستعمال لفظ ثالث بدل هذه المتناقضات، وبالتالي يصبح الاعتياد تلك **الخاصية الوسيطة**، خاصية مكتسبة حقيقة ولكنها قادرة على تفسير مفارقة بنية الممارسة.

الملاحظة الثانية: إذا احتل العملاء في حقل نسق وضعيات مؤسس على القدرة المحلية على تجنيد رؤوس الأموال الأساسية ينبغي أن نفترض وجود أهلية عند الأفراد لاستعمال قواعد لعبة الأسواق حيث تتنقل رؤوس الأموال ذاتها. لكن كيف نسجِّل هذا المنطق البنيوي باعتباره بنية وضعية في الفعل الفردي دون أن نتصوره كنتاج **إنسان سوسيولوجي عقلاني** (homosociologicus). إذا لم يكن العملاء عقلانيين من الوهلة الأولى، فسيكون من الضروري أن نتصور إبدال يضمن الانتقال من **العقلانية البنيوية إلى** العقلانية **الفردية**، والمفروض أن الاعتياد يحقق هذا الإبدال كمتغير

بنيوي في اعتياد طبقي متميز بجوارية الوضعيات في الفضاء الاجتماعي (P. Bourdieu, 1980 a, 101)

الملاحظة الثالثة: يشتغل الاعتياد بصفته عقلانية مكتسبة من خلال تجربة مرتبطة بوضعية، كمؤهلات شبه كلية متصلة بالقدرات الفريدة للجسد الخاص كما جمعتها مباحث فينومينولوجية ميرلو-بونتي، فمن خلال مجموع الترسيمات الجسدية، يُسْتَبطَن التاريخ على شكل تراكيب جسدية تشكل أيضا مجموع بنى فعل مستقبلية. وعليه ينبغي افتراض **أنثروبولوجيا** خصوصية موضوعها الجسد تتصف بسُمك ونشاط خاصين، لا بمثابة قدرة على تعلم الحركات ووضعيات الجسد والعادات فحسب، بل أيضا بمثابة إمكانية إبداع. فللجسد تخصص إذاً **الكيمياء الاجتماعية الأساسية** المتمثلة في خلق إمكانيات أفعال انطلاقا من ظروف الإنتاج الأولية للجسد ذلك الإستدماج الذي لا يختزل في إعادة الإنتاج الخالصة والبسيطة للتاريخ. أليس ذلك رجوعا، من خلال هذه الميزة، إلى بنائية ملطَّفة تجعل من الجسد خزانا للبنى عن طريق تشييء النظام الاجتماعي. يبقى أن نميِّز بين نصيب التشييء المؤسساتي ونصيب التشييء الجسدي (انظر: F. Bon et Y. Schémeil, 1981, 1215)!

وهناك إمكانية أخرى (B. Lahire, 1998, 2001,2002) تتمثل في الأخذ بجدية ضرورة اللجوء إلى استعدادات الاعتياد مع الأخذ على أصحابها عدم تقديم أي «مثال عن بناء اجتماعي، تلقين استبطان، أو تبليغ هذه الاستعدادات» (2001، 128) قد يحيل هذا العمل إلى سوسيولوجيا سيكولوجية باستكشاف أبعاد الاجتماع المستدمج بفضل ترتيبات منهجية ملائمة تجاهلها إلى حد الآن المختصين في سوسيولوجيا التربية. يشتمل الكتاب نفسه على سلسلة تحليلات نقدية حول مفهوم الاعتياد (2001، فصل1). إذا كان النقد وجيها - لا نرى عند بورديو كيف يبنى الاعتياد عند الفرد- فمحاولة بناء هذه السوسيولوجيا السيكولوجية غير مقنعة بتاتا (B. Lahire, 1998, 2001) إذ تفضي في الواقع إلى استنتاج تفرد كل واحد: وعليه ينقاد الكاتب إلى القول بأن «الاقتصاد الإنساني لا يتعلق بمنطق مختلف عن ذلك الذي يتحكم في اقتصاد أشكال الحياة الاجتماعية»

(B. Lahire, 1998, 234). هل تشكل سوسيولوجيا الفرد المُنَشَئِ اجتماعيا قلب السوسيولوجيا؟ فلاجتماع حتى وإن كان الفرد يحمله لا يمكن اختزاله فيه ولا في سويولوجيا الفرد. إذا قبلنا بدفاع لائير ضد انسجام الذمة الاستعدادية (B. Lahire, 2002, 391-403)، لا يمكننا إلا أن نتساءل على النتائج الإبستمولوجية لاستنتاجات تترك المكان كله لنوع جديد من اللاتحديد: «إنّ ما يحدد سير هذا الاستعداد أو ذاك في سياق معين يمكن تصوره على أنه **نتائج التفاعل بين (علاقات) قوى داخلية وخارجية**: علاقة قوة داخلية بين الاستعدادات المتشكلة بقدْرٍ من القوة خلال التنشئة الاجتماعية الماضية والتي تشرك قدرا من الرغبة، وعلاقة قوة خارجية بين عناصر (مميزات موضوعية للوضعية، يمكن إشراكها مع أشخاص مختلفين) السياق التي تلقي بقدْر معين بثقلها على الفاعل الفردي، ومعناه أنها تفرض عليه وتطالبه بقدْرٍ معين من القوة (أي الوضعيات المهنية، المدرسية، العائلية، الودية... تفرض قيودا بصفة متفاوتة على الأفراد» (نفسه، 413-414). فمثل هذه النتائج حيث تتغلب المميزات الفردية على الانتظامات الاجتماعية تظهر بهذا الشكل دون مستوى أعمال بورديو ذاته.

الملاحظة الرابعة: كيف يسمح نموذج إعادة الإنتاج هذا بفهم الإبداع؟ في الإجابة على هذا السؤال يتذرع بورديو بالطابع النسقي والدائم للاعتياد (1980 b, 135) فكل بعد (لغوي، جمالي، سياسي) في الاعتياد يخضع لمجموع الترسيمات العامة ذاتها، مما يعطيه نوعا من الاستقلالية الذاتية في حقل خصوصي. بالإضافة إلى ذلك يفسر الطابع الدائم للاستعدادات القدرة على إنتاج أفعال غير مطابقة للظروف الموضوعية لتلك اللحظة. ولكن من أين يأتي تغيير الظروف الموضوعية؟ في جهة أخرى كما رأينا آنفا، إذا يخضع كل حقل لمنطق خصوصي، فكيف نفهم وجود منطق سام يعبر كل الحقول مع احترام خصوصيتها (انظر النقطة الموالية). في الختام، تحيل إذاً القدرة على الإبداع على مفارقة بنية الاعتياد (أو الجسد) التي يتصورها بورديو بمثابة «آلة محوِلَة تجعلنا نعيد **إنتاج** الظروف الاجتماعية لإنتاجنا الخاص، ولكن بصفة غير متوقعة نسبيا» (P. Bourdieu-1980 b, 134). يذكِّر بورديو أحيانا بالكفاءة اللّغوية كما وردت عند شومسكي مع إنكار طابعها

الغريزي، وبنموذج اللّعبة، إذ لا تولِّد الظروف التاريخية إلا قواعد بفضلها يستطيع اللاعب إبداع أشواط جديدة.

3 - هل اقتصاد الممارسات ممكن؟

يمكن أن تؤدي بنا قراءة معينة لنصوص بورديو إلى اتهامه بالنزعة الاقتصادية، ألا يكرر في مناسبات عدة أنّ المعقولية تحيلنا في نهاية المطاف إلى النظام الاقتصادي.

والحقيقة أنه مع اقتباس المصطلحات من علم الاقتصاد الأرثدكسي، يدفع عن نفسه شبهة القيام بنوع من النقل البسيط للكلام الاقتصادي، مؤكدا من جهة أخرى على إرادته القيام ضد «اختزال جميع الممارسات في الاقتصاد» (P. bourdieu, 1992a, 92) غير أنّه يوسع قواعد الحساب الاقتصادي إلى جميع الخيرات المادية أو الرمزية. «والواقع أنّه لا يمكننا الإفلات من سذاجة المركزية العرقية للنزعة الاقتصادية دون الوقوع في تحمس الشعبوية للسذاجة السخية للأصول إلا بشرط استكمال ما أنجز نصفه، وإدخال جميع الخيرات المادية أو الرمزية، دون تمييز، التي تقدم على أنها ناذرة وجديرة بالبحث عليها في شكلية اجتماعية محددة (. . .) في الحساب الاقتصادي» (P. Bourdieu, 1972, 235 et réédition 2000, 362-363).

وبتعبير مغاير نقول أنه رغم «مظاهر الترفع»، «تخضع الممارسات دائما لمنطق اقتصادي» .(1980, 209) وفيما وراء نزعة اختزالية مقصودة ومؤقتة لإعادة إدماج الفكر المادي في الدائرة من حيث تم إقصاءه تاريخيا (1980, 92). وبذلك حاول بورديو تعميم تحليل فيبر للدّين المتمثل في تطبيق النموذج الاقتصادي «للكشف عن المصالح الخصوصية للمشاركين الكبار في اللّعبة الدينية (. . .») (نفسه، 91) وحتى يبلغ هذا التعميم ينبغي مراجعة المفهوم المحدود للمنفعة الذي يشكل أساس الحساب الاقتصادي مبيِّنا إلى حد ما أن نقيضها، وهو الترفع عن الماديات، يتناسب مع مصلحة من مستوى رمزي. انطلقت مفاهيم رأس المال الثقافي ورأس المال الاجتماعي في هذا العمل بينما يحاول مفهوم رأس المال الرمزي استكماله، وعليه من الآن

فصاعدا، تنتقل المنفعة وتتحول بحسب تحول رؤوس الأموال ذاتها. وتداركا لأي خطأ في هذا الصدد، يفضل بورديو استعمال لفظة **التوهم** (*illusio*) حيث يقول: «يستدعي ويحرك كل حقل شكلا خصوصيا من المنفعة، **توهم** خصوصي بمثابة اعتراف ضمني بقيمة الرهانات المتنافس عليها في اللّعبة وكتحكم عملي في ما يسيِّرها من قواعد» (نفسه، 93) (انظر أيضا **العقل العملي**، فصل 5: «هل الفعل المترفع ممكن؟ » (1994, 149-167) موضحا أن المنفعة الرمزية إن صارت مستقلة بذاتها في المجتمع الغربي، في وسط الحقل الفني مثلا، فذلك لأن الرأسمالية في جهة أخرى قوَضت منها في المجال الاقتصادي.

لا يكون هذا التعميم دون طرح مشاكل، إذ حاول ألان كايي (A. Caillé) (1986, 99, 115) توضيح أن سوسيولوجية بورديو، مثل سوسيولوجية ريمون بودون، وكذلك ميشال كروزي تخضع **لبديهيات المنفعة**، إنما إذا كانت طروحات بودون وكروزي تندرج في منطق ليبيرالي، فطرح بورديو يتطابق مع تأويل ماركسي مستحدث بمزايا عديدة نوردها في ما يلي:

- تشكل المنفعة الاقتصادية منتهى الغايات لدى الفاعلين لأن رأس المال الاقتصادي هو أساس رؤوس الأموال الأخرى؛
- يمكن التضحية برأس المال الاقتصادي، في العطاء مثلا، لتكديس رأس المال الرمزي، الذي بذاته وبمرور الوقت يسمح بتحقيق فائض قيمة اقتصادية؛
- ليست هذه المنفعة صورية كما ورد في طروحات بورديو وكروزي الليبرالية، ومعناه أنها ليست لفرد مجرد، ولكنها منفعة عميل ينتمي إلى مجموعة اجتماعية عبر الاعتياد الطبقي؛
- يندمج نظام بديهيات بورديو في الرمزي ويوظفه باعتباره رأس مال؛
- في الختام، يوجد هامش من اللاحتمية، إذ بفضل البنية الخاصة للاعتياد لا تكون كل التحركات متوقعة مسبقا.

يرى ألان كائيِ (A. Caillé) أن هذه الأكسيوماتيكية تعترضها بعض

الصعوبات، فإذا كان رأس المال الاقتصادي قاعدة كل الممارسات، سنكون مرغمين على تفسير غيابه في المجتمعات المتوحشة. بصفة أدق، وبمماثلة التبادل السوقي بالتبادل الرمزي نختزل حساب الترفع في حساب المنفعة، لكن ألا يمكننا أيضا أن نبيِّن العكس؟

وفي جهة أخرى من هو فاعل الحساب؟ ليست إلى حد كبير تلك الذات الفردية أكثر من أن تكون المجموعة بفعل الاعتياد الطبقي، ولكن كيف يُقاوم هذا المِخيال العملي الذي يرسخ التعسف الثقافي للطبقات المُهيمنة. وفي جهة أخرى، إذا لم يعد العالم الرمزي تحكميا، ألا يحيلنا ذلك إلى تحكمية الأشكال الاجتماعية ذاتها؟ في الختام، يتَذرَع بورديو بنموذج اللّعبة لتفسير الحس العملي، ولكننا لا نتساءل أبدا عن معرفة ما إذا كانت كل المجتمعات تؤدي اللّعبة نفسها.

ينتقد لوجكين (1988) مجددا عندما يتهم بورديو بالنزوع، الاضطراري، للنظرية الحدية المحدثة (théorie néo marginaliste) حول رأس المال البشري بتأكيده على رأس المال الثقافي. وإن صح أن بورديو ينتقد بوضوح هذه الأطروحات (1980 b, 33-34) لكونها تبسط الاستثمار المدرسي في استثمار مالي يسلِّم بالمساواة بين الأفراد، وبالتالي لا يستطيع وصف ظاهرة الهيمنة، فأنه في الحقيقة لا يبتعد عن هذا الطرح لأنه لا ينفي المبدأ ذاته للنظرية: عمومية سلوكات التعظيم (maximisation) وإن يعارض بين الحساب العقلاني والمنطق غير الواعي للاعتياد الطبقي، ومع ذلك يظهر كل عميل باحثا على أحسن مردود انطلاقا من موارد نادرة، متجاهلا التمييز الأساسي القائم في نظر ماركس، بين الخيرات الاستهلاكية ووسائل الإنتاج، وبالتالي يجد رأس المال نفسه محصورا في دائرة تنقل خيرات الاستهلاك.

هناك قراءة أخرى للنصوص تسمح بالرد على هذه الانتقادات؛ فإذا كان مفهوم المنفعة مقتبسا فعلا عن علماء الاقتصاد، فهذا لا يجعل منه مصطلح لا تاريخي، طبيعي، بل هو تعبير عن المتطلب الإبستمولوجي لمبدأ المبرر الكافي القائل بوجود مبرر لكل ممارسة (P. Bourdieu, 1994, 150). فالمنفعة هي المبرر لكنها قد تتخذ كل الأشكال الممكنة، إذ بسحر المؤسسة

يمكن أن يتحول كل شيء إلى منفعة (P. Bourdieu, 1987, 24) استثمار غالبا ما يقابله اقتصاد، ولهذه الأسباب يكون كل تصرف من مجال العلم الاقتصادي.

لكن في هذه الظروف، ألا تفقد المنفعة معناها ؟ فهي بصفة تقليدية تحيلنا إلى نفعية، ولكن بورديو لا يتصورها كما نجد عند علماء الاقتصاد (1979, 110-112) . «أستحسن القول بأن مصطلح المنفعة كما أتصوره يختلف تماما عن المنفعة العابرة للتاريخ والعام للنظرية النفعية، تعميم غير واع لشكل المنفعة التي يولدها الاقتصاد الرأسمالي (. . .) يستدعي كل حقل ويشغل شكلا خاصا من المنفعة، توهُّم خصوصي كاعتراف ضمني بقيمة الرهانات المتواجدة في اللعبة وكتحكم عملي في القواعد التي تحكمها» (P. Bourdieu, 1992, 92-93)

حينئذ نرى أن تصور المنفعة بهذا الشكل أقل تطابقا مع **التعظيم البسيط للفائدة** من تناسبها مع **منفعة في اللّعبة** (P. Bourdieu, 1994, 151-152) تتمثل في تعظيم أرباح قد تكون رمزية. في اقتصاد الشرف، تُكَدَس الفائدة الرمزية على حساب الفائدة الاقتصادية. وعليه تصبح المنفعة علاقة بين الحقل والاعتياد، وفي هذا الشأن يقول «إن الاستثمار ميل إلى التصرف المُتَوَلَد في العلاقة بين فضاء لعبة تقترح رهانات معيّنة (ذلك ما أسميه حقلا) ونسق من الاستعدادات المتطابقة مع هذه اللّعبة، للّعِب (ذلك ما أسميه اعتياد) أو حسَّ اللعبة، والرهانات التي يستلزم ميلا واستعدادا للمشاركة فيها، أي **إيجاد مصلحة** في اللّعبة والوقوع فيها» (1980 b, 34-35)

بناء على ذلك، نتساءل لماذا الحديث عن **اقتصاد الممارسات** إذا توقفنا عن تصور المنفعة، مبدئيا، على نموذج الحساب العقلاني لتصبح ببساطة مطابقة بين حقل واعتياد ؟ لعل الصعوبة الكبرى للنسق تكمن أكثر في غياب نظرية موحّدة لرؤوس الأموال. هل يتطابق رأس المال الاقتصادي كما وظفه بورديو مع رأس المال عند علماء الاقتصاد؟ ولماذا تَصور رأس المال الرمزي ثارة كرأس مال مثله مثل رؤوس الأموال الأخرى، وثارة كرأس مال سامي يحقق الاعتراف بجميع رؤوس الأموال الأخرى؟ فحتى الاعتياد آيل

في الأخير ليتحول إلى رأس مال، وهل نموذج اللّعبة كاف لمواجهة هذا التضخم في رؤوس الأموال؟ وبالتالي أليست كل نظرية الحقول المرتسمة في لوحة خلفية هي التي بحاجة إلى إعادة تعريفها؟

بيبلوغرافيا

Actuel Marx: «Autour de Pierre Bourdieu», octobre 1996, nº 20.

ALEXANDER Jean-Claude: *La réduction. Critique de Bourdieu,* Editions du Cerf, Paris, 2000.

BLASIUS Jorg, FRIERICHS Jürgen: «Les compétences pratiques font elles parties du capital culturel?, *Revue française de sociologie,* 44.3, 2003, p. 549-576.

BON Fréderic, SCHMEIL Yves: «La rationalisation de l'inconduite. Comprendre le statut politique chez Pierre Bourdieu» *Revue française de sciences politiques,* XXX, 6, 1980.

BOURDIEU Pierre, SAYAD Abdelmalek: *Le déracinement,* Paris, Ed. de Minuit, 1964, 2e éd. 19.., 227 p.

BOURDIEU Pierre: PASSERON Jean - Claude: *Les Héritiers,* Paris, Ed. de Minuit, 1964, 183 p.

BOURDIEU Pierre, BOLTANSKI Luc, CASTEL Robert, CHAMBORDERON Jean-Claude: *Un art moyen. Les usages sociaux de la photographie,* Paris, Ed. de Minuit, 1965, 2éd. 1974, 341 p.

BOURDIEU Pierre, Postface à Panofsky Erwin: *Architecture gothique et pensée scholastique,* 2e 2d. 1970, p. 133-167.

BOURDIEU Pierre, DARBEL Alain: *L'amour de l'art,* Paris, Ed. de Minuit, 1966, 2e 2d.19, 247 p.

BOURDIEU Pierre, PASSERON Jean-Claude: *La reproduction,* Paris, Ed. de Minuit, 1970, 2e éd 1971, 281 p.

BOURDIEU Pierre: *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle,* Genève, Droz, 1972, 269 p.

BOURDIEU Pierre: «Le champ scientifique», *Actes de la recherche en sciences sociales,* 12, 1976, p. 88-104.

BOURDIEU Pierre: «La production de la croyance. Contribution à une économie des biens symboliques», *Actes de la recherche en sciences sociales,* 13, 1977, p. 3-40.

BOURDIEU Pierre: *La distinction. Critique sociale du jugement,* Paris, Ed. de Minuit, 1979, 67 p.

BOURDIEU Pierre: «Les trois états du capital culturel», *Actes de la recherche en sciences sociales,* 30, 1979.

BOURDIEU Pierre: *Le sens pratique,* Paris, Ed. de Minuit, 1980 a, 477 p.

BOURDIEU Pierre: *Questions de sociologie,* Paris, Ed. de Minuit, 1980 b, 279 p.

BOURDIEU Pierre: «Le capital social», *Actes de la recherche en sciences sociales,* 31, 1980.

BOURDIEU Pierre: *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques,* Paris, Fayard, 1982, 244 p.

BOURDIEU Pierre: *Homo academicus,* Paris, Ed. de Minuit, 1984, 299 p.

BOURDIEU Pierre: «Espace social et genèse des classes», *Actes de la recherche en*

sciences sociales, 52-53, 1984, p. 3-12.
BOURDIEU Pierre: *Choses dites*, Paris, Ed. de Minuit, 1987, 231 p.
BOURDIEU Pierre: *La noblesse d'Etat: grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Ed. de Minuit, 1989, 568 p.
BOURDIEU Pierre: *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris Le Seuil, 1992 a, 270 p.
BOURDIEU Pierre: Les *règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris Le Seuil, 1992 b, 486 p.
BOURDIEU Pierre (dir.): *La misère du monde*, Paris Le Seuil, 1993, 957 p.
BOURDIEU Pierre: *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris Le Seuil, 1994, 254 p.
Cahiers du LASA: «Lectures de Pierre Bourdieu», 1992, nº 12-13.
BOURDIEU Pierre: *Sur la télévision,* suivi de *L'emprise du journalisme*, Paris, Liber éditions, 1996, 95 p.
BOURDIEU Pierre: *La domination masculine*, Paris Le Seuil, 1998, 142 p.
BOURDIEU Pierre: *Contre feux, Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale*, Paris, Raisons d'agir, 1998, 125 p.
BOURDIEU Pierre: *Contre feux 2, Pour un mouvement social européen*, Paris, Raisons d'agir, 2001, 125 p.
BOURDIEU Pierre: *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir, 2001b, 239 p.
BOURDIEU Pierre: *Méditation pascalienne*, Paris, Le Seuil, 2003, 397 p. (1997).
BOUVERESSE Pierre, ROCHE Daniel (dir): *La liberté par la connaissance, Pierre Bourdieu*, Paris, Ed. O. Jacob, 2004, 352 p.
Cahiers du LASA : «Lectures de Pierre Bourdieu», 1992, nº12-13.
CAILLE Alain: Splendeurs *et misères des sciences sociales. Esquisse d'une mythologie*, Genève, Droz, 1986, 411 p.
CAILLE Alain: *Don, intérêt et désintéressement*. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres, Paris, La Découverte, 1994.
Critique: «Pierre Bourdieu», août - septembre, 1995, nº 579/580.
HERAN François: «La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique», *Revue française de sociologie*, XXVIII-3, 1987, p. 385-416.
LAHIRE Bernard: *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998, 271 p.
LAHIRE Bernard (dir.): *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes critiques*, Paris, La Découverte, 2001, 318 p. (1999)., 1998, 271 p.
LAHIRE Bernard: *Portraits sociologiques: dispositions et variations individuelles,* Paris, Nathan, 2002, 431 p.
LAHIRE Bernard: *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte, 2004, 778 p.
MAUGER Gérard: *Rencontre avec Pierre Bourdieu*, Broisseux, Ed. Du Croquant, 2005, 688 p.
LOJKINE Jean: «L'enjeu des cadres et des couches moyennes salariés», *La Pensée*, mars-avril, nº 262.
PINTO Luis: *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris, Albin Michel, 1998, 264 p.
PINTO Luis, SAPIRO Gisèle, CHAMPAGNE Patrick (dir.) avec la collaboration de RIVIERE Marie-Christine: *Pierre Bourdieu sociologue*, Paris, Fayard, 2004, 470 p.

الفصل الثاني عشر

من البنى إلى التمثلات الاجتماعية

جان بيار دوران

يمتاز هذا الفصل الأخير من الجزء الثاني الذي يتطرق للتيارات السوسيولوجية الكبرى بمكانة خاصة نوعا ما، فهو لا يعرض نظريات بعض المؤلفين الذين لم نتطرق إليهم إلى حد الآن، ولكنه يقترح معالم لفتح مسالك سوسيولوجية نقترحها للاكتشاف. في الحقيقة يوجد في السوسيولوجيا تراكم نظري بحجم وتنوع يتعذر عرضه في مؤلف واحد، فإذا كنّا قد خصصنا الجزء الأكبر لبعض التيارات السوسيولوجية، فمن الضروري بمكان تقديم طروحات كتُّاب آخَرين تقع في مفترق طرق نظرية، لنقدِّم في الأخير نظرة نقدية عن السوسيولوجيا المعاصرة، كما تم عرضها في الفصول السابقة وذلك ما سنفعل أيضا في هذا الفصل.

لعل الطبيعة المزدوجة لهذا الفصل وكذا العرض الموجز للأطروحات التي يتضمنها تجعل القراءة صعبة، والواقع أن الأمر يتعلق أكثر بِحّث القارئ على العودة إلى الأعمال الأصلية وتشجيع التساؤلات.

أولاً: مشـروع سوسيولوجي

1 - المعـاينـة

فقدت السوسيولوجيا، الفرنسية خاصة، مكانتها المتميزة في العلوم الاجتماعية منذ قرابة عقد من الزمن، وهو وضع يمكن أن نُرجعه إلى أربعة عوامل على الأقل وهي:

- اقتبست السوسيولوجيا نماذجها النظرية من الاقتصاد الكلاسيكي الذي هيمن عليها شيئا فشيئا؛
- فضلت المحلي والتحليل الجزئي فغيَّبَت بذلك التحليلات العامة عن النظر؛
- ذابت في جزئها الكبير في نشاطات الممارسين، بما في ذلك ممارسي القطاع العام من خلال تعميم سياسة عقود البحث (التي لا تترك حظا كبيرا للتفكير الأساسي)؛
- وبذلك فقدت بُعدها النقدي.

تداخلت كل هذه العوامل، ويظهر آخِرها بصفة نتيجة حتمية للعوامل السابقة. ومن بين ما تتقاسمه السوسيولوجيا مع الفلسفة (لكن على مستوى آخَر) امتياز **النقد** بالمعنى الواسع، والحال أنها غرقت شيئا فشيئا في القالب التوافقي المهيمِن منذ منتصف السبعينيات، فاضمحلت قوتها النقدية، فالأمور تجري وكأنها (السوسيولوجيا) اصطفت مع الرأي العام حتى لا يرفضها المجتمع الذي تصفه وتدرسه.

عوض تفسير **الأيديولوجيا اللّيّنة** (*soft-idéologie*) اتخذت شكلها واقتبست محتواها. يعرِّف هويغ (F. B.Huyghe) الأيديولوجيا اللّينة التي اجتاحت مجتمعنا في قوله: «تمارس فنّ مصاحبة البقايا، تُطبَخ بالمباحث الكبرى التي نجدها في الإيديولوجيات السابقة (...) وهي أيضا "مجموعة تركيبية من الأيديولوجيا" (kit- idéologie) تُصْنَع من خردوات مع موروث من الأيديولوجيا المُسَيِّرة لليمين القديم وأيديولوجيا اليسار القديم أيضا، قليل

من الليبرالية الاقتصادية ولا شيء يضاف من الأيكولوجيا إلا قشة من أوروبا وضِل من النزعة النِسوية. . .

«إنها مفيدة جدا في تفسير العالم لأنها تُعطي لأتباعها القناعة المُطَمئِنَة على قدرة إدخال تعقيد الأحداث في أطر قائمة مسبقا لكن دون تأسيس نظرية شاملة، إذ لم يعد هناك تحليل لمعنى التاريخ أو توجهات التنمية الاقتصادية، فقد ولّى عهد القوانين العامة والمصطلحات الكبرى، فما تمارسه الأيديولوجيا الليِّنة بطريقتها الخاصة ما هو إلا تحصيل حاصل، هذا هو واقع الأمر ولا نستطيع العمل بطريقة أخرى»(1)

في الوقت ذاته ظهر كتاب آخَر(2) يؤكد على السؤال نفسه، وكأنها بخيبة أمل ثانية تتمثل في نهاية المُثَل. والحالة هذه كما يسهب في ذلك كُلا من بيسنيي (J. M. Besnier) وتوماس (J. P. Thomas) في حديثهما عن ريمون آرون «لا يمكن للإنسانية الاستغناء عن التساؤل عن منتهى التاريخ» (ص 186) بمعنى دلالة وبناء حقيقة يبحث البشر عنها. يدلي المؤلفان برأييهما، أمام انفتاح الفغور النظري الكبير الذي يميِّز عصرنا، بالثناء على إرادة المجتمع. والواقع أنه لا يمكننا التمييز بين نهاية الاعتقاد الأعمى في العقلانية (مجتمع مؤسس علميا) وأزمة المُثل، وأزمة نظريات المجتمع والسوسيولوجيا بصفة خاصة؛ فما الليبرالية أو الفردانية المتشددة إلا حلَّين خاطئين أو حلَّين مؤقتين لأزمة المُثل وأزمة النظريات الاجتماعية معًا، وبالتالي من الضروري أن تسترجع العلوم الاجتماعية - والسوسيولوجيا فيما يخصنا - مكانتها في المعرفة.

2 - الإشكاليـة

من منطلق هذه المعاينة والمكتسبات الأساسية التي حققتها

(1) F.B.Huyghe et P. Barbes, *La soft-idéologie*, Paris, Editions Laffont, 1987, p. 111 et 112.

(2) J.M.Besnier et J.P.Thomas, *Chronique des idées d'aujourd'hui - Eloge de la volonté*, Paris, PUF, 1987.

السوسيولوجيا والتي تشهد عليها الفصول السابقة، تتمفصل اهتماماتها النظرية حول محورين: **نزاعات / اندماج وبنى اجتماعية / تمثلات**. يؤكد سانسوليو على نشاط السوسيولوجيا في حركة نواسية (pendulaire) بين تحليل الصراعات ودراسة أنواع المؤانسة، وسبب تفضيلها في الوقت الحاضر. بإدماجها الظروف الاجتماعية في إنتاجها النظري، لم تستطع السوسيولوجيا الانفصال عنها، لهذا نعيب عليها مبالغتها في تحليل التوافقات(consensus) وتجاهلها التوترات، والنزاعات والتناقضات التي لازالت تحرك الاجتماعي، وداراندورف يؤكد على أنه «لا يمكننا تصور مجتمع دون أن نعي جدلية الاستقرار والتغيير، الاندماج والنزاع، الوظائف والدوافع، الإجماع والإكراه» (R. Dahrendorf, 1972, 1965). بتعبير آخر، ليست التصورات النزاعية (المسماة أيضا قهرية) والتصورات الإدماجية متكاملة فحسب بل لا تقبل التفريق، إذ لا يمكن تفسير مَأسَسَة النزاعات (الطبقية أو العمل) أو ما نسميه بصفة أعم «تبطين» أو «تلبّد» النزاعات (بنزع فتيل الرهانات و/أو تحويل مركز التناقضات) مثلا إلا بالعودة إلى هاتين المقاربتين.

إذا كان الاستقرار والتغيير مرتبطان جدليا، فإن **الحركة والنظام** وجهان لنفس الموضوع الاجتماعي، فمن جهة ليس النظام سوى لحظة خاصة (وضعية التوازن) للحركة العامة للاجتماعي، ومن جهة أخرى تعتبر الحركة بمثابة حركة عناصر خصوصية في نظام اجتماعي أعم.

تعود أهمية المحور الثاني، بنى اجتماعية/ تمثلات، إلى موروث آخَرِ من تاريخ العلوم الاجتماعية، فبعد السنوات التي شهدت تكريس الماركسية والبنيوية، توجَّه المُنَظِّرون إلى المِخيال الرمزي والممارسات اليومية أو المحلي، متغاضين عامة عن المرجعيات للبنى أو التوترات الكبيرة التي تحرك الاجتماعي، بفعل تذرية المجتمع، والعودة إلى الفردانية (على الأقل على مستوى الخطاب) وتدشين «الحقبة الاتصالية» حيث تحتل الصناعة المعلوماتية والثقافية حيزا أكبر مما يحتله إنتاج السلع التقليدية مما أحدَث ثورة في الاجتماعي.

لا يمكن إنكار أن العشريات السابقة تميَّزت بإمبريالية بنيوية، لكننا

اليوم نعيش عكس هذه المبالغة، فالتمثلات والأساطير أو الممارسات اليومية تتحرك في فضاء مخدر تماما. وعلى هذا الأساس لا يهدف المشروع المعروض هنا سوى إلى إعادة الاعتبار للبنية الاجتماعية، للنسق بنزعاته ومؤانساته مع الاحتفاظ بأهمية التمثلات والممارسات، وهو هدف قريب إلى محاولة هابرماس لربط **النسق بالعالم المعاش**(انظر أسفله). لكن يبقى سؤال المنهج مطروحا: لقد تمَّ إلى حد الآن العمل بتلسيقات بين القطبين، أو بإقامة علاقات سببية آلية، ولكنها روابط حيثية وكأن الأمر يتعلق **بانبجاس**.

سنعود إلى هذه التساؤلات في نهاية الفصل، أما في الحين، فقد تساعدنا النظريات القليلة التي تلي - بالإضافة إلى تلك المعروضة في الفصول السابقة- في بناء هذا المشروع.

ثانياً: عـودة المِخيال

1 - كاستورياديس والمؤسسة الخيالية للمجتمع

تساءل كورنليوس كاستورياديس (المولود سنة 1922) عما أسماه «تجربة الحركة العمالية» ثم عن محدودية أعمال ماركس، وفي الختام عن مكان المِخيال في المجتمع. ولن تناول هنا إلا جزء من كتاباته الذي خصصه للمِخيال ولعلاقات الحياة النفسانية (psychisme) بالاجتماع التاريخي (social historique).

بإبعاد وقفة العالِم التأملية، لا يؤمِن كاستورياديس بإمكانية بناء نظرية كاملة ومقبولة نهائيا بقوله: «لا يمكن أن تُبنى النظرية مسبقا لأنها تنبثق باستمرار عن النشاط ذاته، حيث يتقدم تفسير وتحويل الواقع في الممارسة، وفي تكييف متبادل(. . .) إن السياسة الثورية عبارة عن ممارسة تتخذ لذاتها موضوع تنظيم وتوجيه المجتمع بغية استقلالية الجميع، وتعترف بأن ذلك يفترض مسبقا تحول المجتمع تحولا راديكاليا لا يتحقق إلا بانتشار النشاط المستقل للأشخاص» (1975, 105-106). يشكل موضوع **توجيه المجتمع** الذي تطرقنا إليه في الحديث عن ألان توران (فصل 8) إحدى التساؤلات

الأساسية عند كاستورياديس والتي سنناقشها لاحقا. أما فيما يخص الاستقلالية فلعلها هيمنة الوعي على اللاوعي، كون هذا الأخير خطاب الآخَر ومعناه أن خطاب "الأنا" يجب أن يحل محل خطاب الآخَر، وهو خطاب أجنبي يوجد في "الأنا" ومهيمن عليه.

تكمن الميزة الأساسية لخطاب الآخَر في نظر كاستورياديس، من وجهة النظر التي تهمنا هنا، في علاقته **بالمِخيال** في يقوله: «يعتبر الفاعل نفسه فيما يفرضه الخطاب من هيمنة عليه، هو ليس بذلك (مهما يكن ليس هو كذلك بالضرورة لذاته) ويرى أن الآخَرين والعالَم برمته يتحمَّلون تنكرا مناسبا، فالفاعل لا يتحدث عن نفسه، ولكن ما يقوله عنه شخص آخَر، فيكون بذلك بمثابة جزء من عالَم شخصٍ آخَر (من المؤكد أنه متنكر بدوره). وبالتالي يهيمن على الفاعل مِخيال معاش وكأنه أكثر واقعية من الواقع، وإن جُهِل على هذا النحو بالضبط، فذلك **لأنه** غير معروف على هذا النحو، فجوهر التبعية أو الاستلاب بالمعنى العام للكلمة - على المستوى الفردي، هو هيمنة مِخيال مستقل بذاته إستأثر بوضيفة تعريف الذات والواقع، ورغبتها» (C. Castoriadis, 1975, 140-141). وعليه، يفضي الاستلاب إلى نفي خطابات الآخَر، بيدا أن ذلك مستحيل لأنّ كما يقول كاستورياديس «الحد من الوظيفة الخيالية لأنا لا تكون أبدا شاملة (كيف يمكن أن ينضب هذا المنبع في أعماق ذواتنا حيث تتفجر الصور الوهمية المستلِبة والإبداعات الحرّة الأكثر صحة من الحقيقة، هذيانات حقيقية وقصائد سريالية؟») ليردف قائلا بتعبير آخَر «ليست الاستقلالية تفسيرا دون رواسب وإقصاءً شاملا لخطاب الآخَر غير المعروف على أنه كذلك، إنما هي إقامة علاقة أخرى بين خطاب الآخَر وخطاب الذات» (نفسه، 143) بل هي أكثر من ذلك، تحويل خطاب الآخَر إلى خطاب الذات. في إبعاده الذات الخيالية القائمة على الحرية الخالصة للفلسفة التقليدية، يعتبر كاستورياديس الذات بمثابة **نشاط** و**مقصودية** لهما **جسد** يسهمان في العالم والمعنى.

والاستلاب هو أيضا صيغة من صيغ علاقة الأفراد **بالمؤسسات** (بالمعنى الواسع، أي كل مجموعة اجتماعية يؤسسها الاجتماعي ذاته). ينتقد

كاستورياديس المقاربة المهيمنة التي يصفها بالنظرة **الاقتصادية-الوظيفية**، وقد نقول النزعة الاقتصادية والوظيفية، مقاربة تقصي كل البعد **الرمزي** للمؤسسات، والذي يشكل جزء جوهريا في سَيرِها بالطريقة نفسها التي تسير عليها عقلانيتها الخاصة.

كما يغيب التجانس بين المنطق الرمزي ومنطق النسق، إذ يوجد تَسَيّد للرمزي المرتبط جزئيا بالوظيفي. فالمجتمع يشكل رمزيته من خلال الاجتماعي والتاريخي لكن ليس في حرية تامة، وما يترتب بصفة غير متوقعة أحيانا عن علاقة تضمين الرمزي في العقلاني، وفي هذا السياق يقول كاستورياديس عن الرمزي «ليس اختيارا وليس مفروضا على المجتمع، لا أداة محايدة بسيطة ووسيط روحي شفاف ولا ظل كثيف لا يُقتَحَم ولا محنة لا تبسط، لا سيد المجتمع ولا عبد مَرِن للوظائفية، ولا وسيلة مشاركة مباشرة وتامة في نظام عقلاني، تحدد الرمزية مظاهر الحياة الاجتماعية (وليس فقط تلك التي كان من المفروض تحديدها) وهي في الوقت ذاته تملؤها الفجوات الخلالية (interstices) ودرجات من الحرية» (نفسه، 175).

ليست الرمزية هي الأهم عند كاستورياديس، ولكن المِخيال الذي يحملها، والذي يشير إلى تلك القدرة على الإبداع سواء كان الأمر اختراعا مُطلقا، أو بانزلاق معنى الرموز الموجودة من قبل، وفي الحالتين ينفصل المِخيال عن الواقع فيعطي صورة عن هذا الواقع، وينبغي أيضا أن يستعمل الرمزي ليعبِّر عن نفسه (لكي يوجد) إذ يحتاج كل هذيان أو صورة وهمية إلى صور حتى يتحقق وجوده. «بصفة معكوسة، تفترض الرمزية قبليا القدرة الخيالية لأنها تفترض مسبقا قدرة أن ترى في شيء ما ليس هو، رؤية شيء مخالف لما هو. لكن وبما أن المِخيال يدل في الأخير على ملكة طبيعية لنضع أو نمنح أنفسنا على نمط التمثيل، شيئا وعلاقة لا وجود لهما (غير متوفِرين للحسِّ أو لم يكونا أبدا) وعليه سنتحدث عن مِخيال أخير أو راديكالي باعتباره جذر مشترك قي المِخيال الفعلي الذي نجده في الرمزي، فهي في نهاية المطاف قدرة بسيطة وغير مبسطة لاستحضار صورة» (نفسه، 177-178).

يُحْكِمُ المِخيال إذاً قبضة مصيرية على الرمزي، من هنا يطرح

كاستورياديس إشكالية أساسية في قوله: «لماذا يجب على المجتمع البحث في **المِخيال** عن المتممة الضرورية لنظامه؟ لماذا نلاقي دائما، في نواة هذا المِخيال ومن خلال جميع تعبيراته شيئا لا يختزل في الوظيفي يشبه الاقتحام الابتدائي للعالَم وللذات الذي يقوم به المجتمع أي ما لا تمليه العوامل الحقيقية، فهو الذي يعطي هذه العوامل الحقيقية أهمية معينة ومكانا معينا في عالَم يشكِله هذا المجتمع - بالمعنى الذي نتعرف عليه في المحتوى وفي أسلوب العيش» (نفس، 179).

قبل الإجابة على هذه الأسئلة (التي تذكّرنا بتلك التي طرحتها مدرسة فرانكفورت أو التي نجدها عند ألان توران) يوضح كاستورياديس كيف تَختزِل النظرة الحديثة للمؤسسة تلك الدلالة في الوظيفي. ولكن المؤسسة تبقى عبارة عن شبكة رمزية معتمدة اجتماعيا حيث تمتزج مُكوِنة وظيفية بمُكوِنة مِخيالية في نِسبة وعلاقة متغيرتين. زيادة على ذلك، إذا كانت هذه الأخيرة منبع الاستلاب (انظر أعلاه)، فهي كذلك أساس **الإبداع**، وهذه الإبداعية التي تميِّز المِخيال هي التي نجدها في قلب المِخيال الاجتماعي، أو المِخيال المركزي للمجتمعات. يُبيِّن كاستورياديس من خلال إعادة النظر دائما في المنطقيات الوظائفية التي يجب أن تستقي معناها من خارجها أن الأهم في بناء الحاجات الاجتماعية ليس محتواها ولكن **أشكالها**. «وعليه، فيما يبدو وكأنه هامش من اللاحتمية، يأخذ ما يعتبر أساسيا من وجهة نظر **التاريخ مكانه** (والأهم بالنسبة له -التاريخ- ليس ما أكل البشر كل مرة وما أنجب من أطفال، ولكن قبل كل شيء، أنهم قاموا بذلك في تنوع لا متناه من الأشكال)- عِلماً أنّ العالَم الشامل المعطى لهذا المجتمع **مفهوم** بشكل محدد عمليا، وعاطفيا وذهنيا، وأنه يوجد **معنى متمفصلا** مفروضا عليه، وأن ثمة تمييز متلازم مع ما يساوي وما لا يساوي (بكل معاني كلمة ساوى، من الأكثر اقتصادي إلى الأكثر تأملي) بين ما ينبغي وما لا ينبغي فعله» (نفسه، 204).

يُبنى هذا المعنى المتمفصل، وهذا المِخيال الاجتماعي انطلاقا من نشاطات البشر الحقيقية، من نقائصهم، ومن **صنعهم الاجتماعي**، فمؤسسة العبودية مثلا تتعالى على الممارسة ذاتها (ذات مرجعية اقتصادية وظائفية)

«فبروز دلالة مِخيالية جديدة، شكْل جديد للمجتمع حيث يعيش ذاته، لرؤية ذاته وصنع ذاته بصفته مركب بشكل مضاد وليس متناظر، دلالة ترمز لذاتها وتقرر ذاتها فورا بقواعد» (نفسه، 216).

والإله دلالة مِخيالية أيضا، وللعالَم الحديث دلالات مِخيالية تتمفصل حول **العقلانية** كما يقول كاستورياديس: «إنَّ العقلانية الخاطئة الحديثة هي إحدى الأشكال التاريخية للمِخيال، اعتباطية في غايتها القصوى إن لم تتعلق بأي عقل، وهي اعتباطية عندما تطرح ذاتها كغاية لا تستهدف شيئا إلا «عقلنة» صورية وفارغة. من هذا الجانب، يكون العالم الحديث فريسة لهذيان نسقي- تمثل الاستقلالية التقنية المتوهجة التي لا «تخدم» أية غاية يمكن تعيينها، الشكل المحسوس في الحين والأكثر تهديدا بصفة مباشرة. يعتبر الاقتصاد بالمعنى الأكثر اتساعا (من الإنتاج إلى الاستهلاك) أحسن تعبير عن العقلانية الرأسمالية والمجتمعات الحديثة، لكنه هو الذي يستعرض بأوضح الطرق - بالتحديد لأنها تزعم العقلانية الكلية والمستنفَدة - هيمنة المِخيال على جميع المستويات» (نفسه، 219)

يمكن البرهنة على لاعقلانية العالم الحديث من خلال البناء الاصطناعي للحاجات (انظر *L'art du gaspillage* للكاتب فانس باكار (Vance Packard) أو تعدد الأزمات الاقتصادية والمالية (كون الاقتصاد والتسيير المالي عِلْمَيْن عماد نموذج العقلانية، ومهبط كلام الفكر الرأسمالي، من ماكس فيبر إلى المُسيِّرين حاليا).

تحتل مقولة المِخيال إذاً مكانة مركزية في أعمال كاستورياديس لعدم وجود مقولة أخرى تفيد التفكير في الأسئلة التالية: «على أي أساس يضع **الغاية** التي تبقى بدونها وظيفية المؤسسات والمسارات الاجتماعية غير محددة؟ ما الذي يعيِّن في ما لا نهاية البنى الرمزية الممكنة نسقا رمزيا **واحدا**، ويقيم علاقات شرعية غالبة، ويوجه في إحدى العلاقات الممكنة التي لا تحصى ولا تعد كل الاستعارات والمجاز (métonymie) الذي يمكن تصوره؟» (نفسه، 224). والواقع أن العقلاني الذي يدّعي ترتيب التاريخ لوصفه لا يكفي، فحتى وإن تَضَمَن التاريخ تعاقبا زمنيا في العقلانية، فمن

غير الممكن اختزاله فيه. يرى كاستورياديس أن **المعنى** «يظهر فيها من الأصول، وهو ليس معنى **الواقع** (مسند أو محسوس)، وغير عقلاني أو بصفة وضعية داخل العقلاني ir-rationnel، لا صحيح ولا خاطئ، وهو مع ذلك من نظام **الدلالة**، من إبداع خيالي خاص بالتاريخ، حيث يتشكل به لينطلق» (نفسه، 224).

لفهم هذه الدلالة وظهورها، يقترح كاستورياديس العودة إلى تَشُكل رمزية المِخيال في اللاوعي انطلاقا من الاكتشاف الفرويدي لمِخيال النفس حتى يبيّن أهميته. فالنفس في نظره **خيال راديكالي** بمعنى أنها تُبرِز تمثلا انطلاقا من لا شيء (نفسه، 383)، واضعا إذاً النفس، منبع الخيال الراديكالي، في قلب الأطروحة ومبيِّنا أخطاء المحللين النفسانيين الفادحة - وفرويد خاصة- الذين أقصوا المِخيال من نظرياتهم مبكرا كما يُعتقد.

يهدف مشروع كاستورياديس إلى إقامة علاقة بين **النفس والاجتماعي التاريخي**، ومعناه أيضا إقامة علاقة بين **الخيال الراديكالي** المتعلق بالنفس **والمِخيال الاجتماعي** المتعلق بالاجتماع التاريخي[3]. في نظرنا، يعيد تحليله تناول بصفة معينة تلك المشاريع التي رسمها من قبل كلا من ولام رايش (W. Reich) وإريك فروم (E. Fromm) (انظر أسفله).

إذا كان المشروع جذابا، فالنتائج لم تكن في مستوى الطموحات المعلنة، والواقع أننا لم نتعلم الكثير عن التنشئة الاجتماعية للنفس، ويبقى تَشَكُل المِخيال الاجتماعي مشكلا كاملا. رغم الإسهاب في الحديث حول الكلام، والصنع (le faire)، والصنع الاجتماعي، و«التقني»، يبقى بروز **الدلالات المِخيالية والمِخيال الاجتماعي** محاطا بالأسرار، مما يجعل كاستورياديس يقول بأن الأمر يتعلق بسؤال بدون أساس عندما تساءل قائلا: «لماذا يتمأسَسُ المجتمع بتمّأسُسِ عالَمِ الدلالات، ولمَ بزوغ الاجتماع-

(3) تدل هنا عبارة الاجتماعي التاريخي على تصادم الاجتماعي بالتاريخي، إذ يستحيل الإبقاء على توزيع بينهما، بمعنى أننا نرفض كل تأويل بين التزامنيه والتعاقبية لأننا لا نستطيع التمييز بين البنية والتغير وإن كان الاجتماعي التاريخي لا يقبل الاختزال في النفسية والعكس صحيح.

التاريخي هو بزوغ الدلالة بصفتها مؤسسة - ولماذا هناك دلالة في نهاية المطاف، فليس لهذه الأسئلة معنى مثل السؤال: لماذا هناك شيء عوض لا شيء؟ لن نجيب على هذه الأسئلة (لا نرى إمكانية «إجابة» دون أن تكون تلقائيا تكرارا للسؤال، إنما نحاول فقط توضيح الوضعية التي نعيشها، وهي بصفة شاملة غير قابلة للتفتيش عندما نلاحظ أن المجتمع لا يكون إلا متمأسِسًا ومُمَأسَسًا، وأنه لا يمكن تصور المؤسسة بدون دلالة» (نفسه، 482).

ما سنحتفظ به عن كاستورياديس هو أهمية الدلالة الاجتماعية المِخيالية التي تكون، في نظره، أكثر واقعية من الواقع الاقتصادي الوظيفي ذاته.

2 - الخيال الرمزي عند جيلبير دوران (Gilbert Durand)

يعتبر جيلبير دوران (المولود سنة 1921) من أكثر العاملين على رد الاعتبار للمِخيال في السوسيولوجيا الفرنسية، ويعتبر مؤلَفَه الموسوم *Structures anthropologiques de l'imaginaire* (1969) بمثابة بيان عام حقيقي ضد العقلانية الهدامة للأيقونات (iconoclaste) من أجل توسيع الأعمال السوسيولوجية لتشمل الخيال الرمزي *L'imagination symbolique* وهو عنوان مؤلف سابق (1964).

وبما أننا لا نستطيع تقديم أعمال جيلبير دوران، فإننا نكتفي بجزء صغير يتمثل في نقد هدم الأيقونات في الغرب وبعض التيارات الهرمنطيقية، لنحاول تقريبها في تأسيس الوظائف السيكولوجية، والاجتماعية والأنثروبولوجية للخيال الرمزي.

أ - من هدم الأيقونات إلى الهرمنطقيات

يهتم جيلير دوران أساسا بإعادة تقديم الأشياء التي لا توجد فيزيائيا، أي تلك التي لا يمكن معرفتها بصفة مباشرة، بل أكثر من ذلك يستبعد الإشارة (إشارة المرور الدالة على «الاتجاه الممنوع » مثلا) ليكتفي **بالرمز** صورة لمدلول لا يدرك، أي أنه يمثل اللامحسوس: لا وعي، ميتافيزيقا، فوق طبيعي، سريالي.

لكن هذا التمثل لما كان غير حقيقي فإنه يستجوبنا بلا انقطاع: «بما أن إعادة التمثل (re-présentation) الرمزي لا يمكنها أبدا التأكيد على ذاتها بالتقديم الخالص والبسيط لما تدل عليه، فقيمة الرمز لا تكون في نهاية المطاف إلا في ذاته، وبعجزها عن رسم التعالي الذي لا يُمَثَل (représenté)، تصبح الصورة الرمزية تبديل وجه تَمَثُل ملموس يظهر معنى مجردا للأبد، وعليه يعتبر الرمز تمثلا يُظهر المعنى السرّي، فهو ظهور مقدس لسرّ خفي» (G. Durand, 1984, a, 12-13).

إن هذا التمثل الدال على مدلول لا يقبل للتقديم، أساس «ليونة» الرمز الذي ينبغي أن يدل في الوقت ذاته على بعض المميزات وأضدادها «(النار المطهّرة» و«النار الجنسية» مثلا). في **الإطناب** يحاول الرمز ملء فراغ عدم المطابقة الأساسية التي يقيمها بين الدال والمدلول غير القابل للتقديم كتكرار الحركة في **الطّقس**، والإطناب الكلامي في **الأسطورة** وغيرها، الذي يُقوي بالقدر نفسه قواها الرمزية.

يرى جيلبير دوران أن تاريخ الغرب ما هو إلا تاريخ **هدم الأيقونات**(4)، إذ يشكل «تقدم الوعي» أصل إنقاص قيمة الرموز المتمفصل في ثلاثة مراحل وهي: **النزعة التصورية المعنوية** (le conceptualisme) الأرسطية، **والفكر المجازي** (*la pensée allégorique*) القروسطي للكنيسة، **والعقلانية** الديكارتية. تفتتح النزعة التصورية المعنوية الأرسطية فترة تميَّزت بهيمنة «الفكر المباشر» والإمبريقية على حساب التأمل والتعالي. فإذا كانت طبيعة الرمز مزدوجة (**خلاّقة** للمعنى وفي ذات الوقت وعاء ملموس له) فإن الفن الكاثوليكي الروماني يبيِّن ببساطة حقائق الإيمان المحددة عَقَدِيا تحت الاستضاءة الروحية للإيقونات. في الأخير، تَغتال العقلانية الديكارتية والتفسير العلمي الذي تولَّد عنها الخيالَ، فتهيمن **الإشارة** على حساب الاستحضار.

مع ذلك يعي القرن 20 أهمية الصور الرمزية بصفة أساسية من خلال

(4) في البداية منع أو تحريم الصور المقدسة في القرن الثامن والتاسع، ثم تعدى الأمر إلى الصور بصفة عامة.

التحليل النفسي والإثنولوجيا، وهي طرائق علمية جديدة تستهدف البحث عن معنى الصور بل وحَجْبِه. يضع جيلبير دوران تلك الهرمنطيقيات[5] المبسِطة (الفرويدية، الأنثروبولوجيا الوظيفية، والأنثروبولوجيا البنيوية) في وجه الهرمنطيقيات **التأسيسية** (instauratives) (باشلار، يونغ Jung) فالأولى عبارة عن تأويلات مبسِّطة لأنها تحاول إدماج الخيال الرمزي في «نسقية تعقلية». فحسب جيلبير دوران، من خلال الحتمية الفرويدية يُبَسَّط كل رمز في تلميح مزخرف للأعضاء الجنسية، فلا يؤخذ تعدد أشكال الرمز (polymorphisme) بالحسبان، ومن خلال هذه الهرمنطيقيات المُبَسِّطة «يُنكَر تعالي المرموز إليه دائما لصالح تبسيط في الرامز الصريح » (نفسه، 61) وبعبارة مختصرة يختزل **الرمز في الإشارة.**

وعليه، إذا كان المشكل ليس في تأويل الأسطورة أو الرمز بل في «التعبير الحيثي للرامز ذاته» يصبح من الضروري تغيير المقاربة، وهذا ما تقوم به الهرمنطيقيات **التأسيسية،** التي تعمل على كشف **معنى** الرموز عوض الكشف عن وظائفها.

يوجد منطلق جيلبار دوران في نظرية يونغ (الذي تراجع تأثيره في النصوص الحديثة العهد) فحتى لو كان مَرد الرمز لشيء (الاندفاع الغريزي) فمن غير الممكن اختزاله في هذا الشيء، ومعناه أن الصورة المتولِّدة عن الاندفاع الغريزي، أي الرمز «معنى روحي » أو **نموذج مثالي** يجب أخذه بالاعتبار.

إن الرمز اجتماع المتضادات، أي توفيق نظري «خنثي» **المعنى والصورة،** ويمكننا القول أنه مسار خلاقٌ بذاته، مسار إثراء. بالإضافة إلى ذلك تؤَسِس الوظيفة الرمزية **مسار التفريد** (individuation) الذي يبني الأنا انطلاقا من الوعي الواضح (العادات، الكلام، الأعراف التي تنتج معنى) ومن اللاوعي الجماعي (الطاقة الشبقيّة (libidinales) ومقولتها المثالية النموذجية المهيأة للصورة).

(5) تأويل النصوص والرموز.

تمنع وحدة الرمز إذاً تصور تمييز محتمل بين المعنى والصورة حيث يظهر المعنى مخَلَصا من قشرته الخيالية، وفي ذلك يقول جيلبار دوران «تظهر لنا إرادة "فك الوهم" عن الوعي كأعظم عمل مخادعة وتشكل تناقضا أساسيا: لعلها مجهود خيالي عند اختزال الفرد البشري إلى شيء بسيط، لا يُتَخَيل ومحدد بصفة كاملة، أي غير قادر على الخيال ومستلب للترجي. لكن الشِعر لا يتبدل مِثل الأسطورة، فالكلمة الأكثر تواضعا، والفهم الأكثر دقّة لأدقِّ الإشارات يكون رسولا رغما عنه لتعبير يحيط دائما بهالة المعنى الحقيقي الموضوعي» (G. Durand, 1984 b,496).

في الأخير، فإنّ جيلبير دوران من تلامذة غاسطون باشلار إذ اعتبر أن «محاور العِلم والشِعر مقلوبة مثل قطبين في الحياة السيكولوجية»، وأنه يجب إثارة التنافس بينهما. يتعارض المصطلح العلمي مع الرمز، تعبير عن الكلام البشري والشعر، وإذا أحْببنا الاثنين فسيتطلب كلاهما طريقة خاصة. بالنسبة لجيلير دوران تفرض الفينومينولوجيا نفسها لاستكشاف عالم المِخيال، ليست تلك التي نجدها عند سارتر وهوسيرل، الساكنة والعدميّة (nihiliste) ولكن تلك التي نجدها عند هيغل، والتي يعتبرها «علم تجربة الوعي» والتي تريد لنفسها أن تكون فينومينولوجيا دينامية و«مضخِّمة» ومعناه أن الشعر والحالومية (rêverie) خلّاقان. من خلال الكوزمولوجيا (cosmologie) الرمزية لباشلار حول الماء والأرض والنار والهواء «يكشف لنا الرمز عن عالَم تفسره لنا الفينومينولوجيا الرمزية والذي - على نقيض عالَم العِلم- يكون مع ذلك أساسي من الناحية الإيتيقية، وموجه كل الاكتشافات العلمية للعالِم(...) يعيد الخيال البشري وضع الكبرياء البشري للمعرفة الفوستية (faustienne) في الحدود المَرِحَة للظرف البشري » (G. Durand, 1984 a, 78). يقترح الكاتب ذاته توسيع المقاربة الباشلاردية للحالومية لتشمل مجموع المِخيال (أساطير، طقوس، ديانات، سحر، عَصابات نفسية névroses) ليصنع منها هرمنطيقية جديدة.

ب - وظائف الخيال الرمزي

في بحثه بناء نظرية عامة للمِخيال، يحاول جيلبير ديران تقريب

الهرمنطقيتين المذكورتين آنفا، وقبل ذلك تقليل، لا بل إخفاء التمييز بين **الوعي العقلاني ومِخيال الظواهر النفسية**، فلا يرى في الأمر إلا نشاط نفساني واحد ولكن بأهداف مختلفة. وبالتبسيط يمكننا القول أن المصطلح ما هو إلا رمز محدود، وعليه كما يقول «ليس ثمة قطيعة بين العقلاني والمِخيال، فالعقلانية لم تعد، من بين أخريات، إلا بنية مستقطبة خاصة بحقل الصور(...) فيظهر الخيال كعامل من عوامل الموازنة السيكوسوسيولوجية» (نفسه، 89).

بالصيغة ذاتها، وفي أعقاب بول ريكور (Paul Ricœur)[6] يقترح جيلبير دوران عدم التخلي عن ستة قرون من النقد والعقلانية، أي عدم إقصاء هذه الهرمنطيقيات التبسِيطية والتَعَقلية الهدامة للأيقونات والمعيدة إلى الرشد نظرا لما لها من نصيب في المعرفة. ولكن في الواقع تعود الأولية عند جيلبير دوران للهرمنطيقيات **الأخروية**(eschatologiques) المضخِّمة (بول ريكور)، الهرمنطيقيات **المُؤسطِرة من جديد** في إعادة تجميع المعنى والترجي، والتي يوليها الأولوية. بذلك نكون قد أعطينا للخيال الرمزي مكانته مع العلم أننا مَدِينون له في الوقت ذاته بالتناقض المتناسق للرمز بين الدال (الصورة) والمدلول(المعنى) وأن «المعنى الحقيقي» (المؤدي للمعنى) لا يمكنه الاستغناء عن «معنى مجازي» (شعر الجملة) يوسِّع بالضرورة غلاف (المعيارية؟) الأول.

يستعرض جيلبير دوران بعد ذلك وظائف الخيال الرمزي بالحديث مجددا عن برغسون (Bergson) فيرى في ذلك «دورا بيولوجيا»، رد فعل الطبيعة ضد الإحباط، ضد تمثل الفكر للاستسلام للموت، إنه نوع من تلطيف الكلام ومن الارتياح أمام الموت. في إرادة لتجاوز فرويد ويونغ يرى جيلبير دوران في الصورة «عاملا ديناميا لإعادة الموازنة الذهنية، أي السيكوسوسيولوجية». قد تشكل المداواة الاجتماعية (la sociatrie) بيداغوجيا الخيال، فهي تعيد الاعتبار للبلاغة والحق في الذاتية والفنون الجميلة

(6) Paul Ricœur, «Le conflit des herméneutiques, épistémologies de interprétations», *Cahiers internationaux de symbolisme*, I, 1963.

وتواصُل الأرواح وتشتمل على أعمال تطبيقية مخصصة لتجليات الخيال الخلاق (انظر G. Durand, 1984 b, 498 .). في الختام، وفي وجه هدم الأيقونات الذي رأيناه سابقا، تقرّب تكنولوجيا الاتصال الثقافات وتقدّم طرقا جديدة **لإعادة الأسطرة** (remythisation)، وتكفي الأنثروبولوجيا الخيالية -لوحدها- في الاعتراف بأن العقل الذي يعمل في «الفكر المتوحش» هو نفسه في «الفكر المتحضر»، في الفكر السوي أو في المريض. وحتى ولو لم يكتب جيلبير دوران ذلك بوضوح، فإننا نستشرف تساؤلا حول العلاقات بين الأسطورة والمعتقدات العلمية فيما يخص الترجي الذي تولّده.

من هذا المنطلق، يرى جيلبير دوران **كونية التجلي الإلهي** (*universalité de la théophanie*) (ظهور كائن إله)، فالخيال الرمزي هنا عنصر لإعادة الأسطرة الأولى التي تظهر بمثابة مكوِّنة للنوع البشري وعاجزة على أن لا تؤدي - بما في ذلك في جدليتها عقل/حالومية- إلى تأسيس الأساطير كما يقول: «ندرك أكثر من أي وقت مضى بأن العلم دون وعي، أي دون تأكيد أسطوري للترجي، قد يميِّز الأفول النهائي لحضاراتنا » (G. Durand, 1984 a, 130).

3 - سوسيولوجيا الحياة اليومية عند مفازولي (M. Maffesoli)

تشكل الحياة اليومية مبحثا فكريا عند علماء الاجتماع، وتكمن أصالة مفازولي في إدراج من منظور سوسيولوجيا فهمية (شديدة التأثر بالسوسيولوجيا الفهمية الألمانية (انظر. الفصل 2) حيث يهيمن المِخيال في أعقاب أعمال جيلبير ديران، توخيه التميز عن السوسيولوجيا التقليدية باعتباره شرط ضروري حتى تتطابق الطريقة مع موضوع الدراسة بصفة حسنة.

أ - من العقل إلى المِخيال

تشكل سوسيولوجية مفازولي (المولود سنة 1944) خطابا مبنيا ضد السوسيولوجيا الأكاديمية الموسومة بالنزعة الوضعية، التي يهيمن عليها دائما مؤسسو الاختصاص وانشغالات القرن 19، مما جعله يثور ضد هذه النظرة

البروميتيوسية[7] المتماشية جيدا مع الاكتشافات الكبيرة لعلوم الطبيعة، التي كان أثرها عميق في السوسيولوجيا الناشئة (انظر الفصل الأول). إنها محاكمة حقيقية لـ«دافع الحقيقية» تلك التي نحضرها، والتي تذكِّر باستنكار هدم الأيقونات الغربي الذي تطرقنا إليه عند الحديث عن جيلبير دوران.

يعترض مفازولي على الازدواجية المبسِّطة التي تعارض بين **العقل والخيال**، وضد الوضعية -الدائمة- التي تفضل الأول على حساب الثاني. لا تسائل هذه السوسيولوجيا الوضعية المجتمعَ إلا من خلال عناصرها العقلانية الخالصة، ألقصديه أو الاقتصادية، وكأنها عمليا محاسبة دائمة (وَسْواس تكميمي (quantativiste) لا تفكر إلا بعبارة السببية. هكذا يعارض مفازولي بين «سوسيولوجيا وضعية لا ترى في الشيء سوى رمزا لشيء آخَر، وسوسيولوجيا فَهْمية تصف المعاش كما هو كائن، تكتفي بكشف مقاصد مختلف الفاعلين المعنيين» (1985، 18).

هذه السوسيولوجيا من نزعة وضعية هي التي تستعمل أيضا المصطلح الذي يستهدف المعرفة المطلقة، ولإدراك ذلك يستنزِف المصطلح كل الواقع فلا يتوقف عن اختزال تعددية معانيه، إذ أن «**اغتصاب تباين الحياة بوحدوية المصطلح كان دائما أمر ثقيلة عواقبه في تاريخ البشرية**. ولهذا من الأجدى أن نعارض بين صلابة المصطلح وليونة المفهوم »(نفسه، 51). وفي جهة أخرى، ينصح مافيزولي باستعمال الاستعارة مؤكدا على ضرورة استعمال المصطلحات ذاتها كاستعارات لكي لا تُغتَصَب الحياة الاجتماعية، وذلك حفاظا على الطابع الملموس للظواهر.

هكذا تُرفَض السوسيولوجيا من نزعة وضعية والنزعة المفهمية (conceptualisme) لصالح السوسيولوجيا الفهمية، ذلك أن ما في الأمر إقرار شرعية، بما في ذلك من خلال إعادة قراءة ماكس فيبر، سوسيولوجيا معيَّنة أقصت العقلنة من حياة موضوعية، وظواهر تافهة، وأفعال غير منطقية، ليستنتج مافيزولي ضرورة تخلي السوسيولوجيا عن الاستعمال الاحتكاري

(7) نسبة إلى بروميتيوس، إله النار الذي يرمز إلى الحضارة البشرية الأولى. ويشير اللفظ مجازا إلى محب العمل، وإلى من يؤمن بالإنسان.

للعقل لتتخيل مبادئ معرفة أكثر «ليونة »بقوله: «يجب ببساطة الاعتراف بأن السقوطية (la labilité) و«المتحرك»، ونقائص الديناميكية المجتمعية بحاجة، حتى تُعبِّر عن ذاتها، إلى وسائل مرنة ومتحركة» (Maffesoli,1985,29).

ب - وحدة المنهج والموضوع

بالاحتفاظ بما لا ينبع عن القصد، ولا عن الحساب، ولا عن العقلانية والإستراتيجية باعتبار ذلك موضوع السوسيولوجيا، يرسم مفازولي مخططا إجماليا لسوسيولوجيا **الحياة اليومية** المعاشة من الداخل مستعملا مقاربة ومناهج منقطعة ذاتها عن العقل لصالح المشاعر، والذاتي، والفهم، مما يولِّد عند الكاتب شعورا بقربه الشديد من «النزعة الشكلانية (formisme») عند زيمل (انظر. الفصل الأول) الذي يقول بأن «السوسيولوجيا تدرس أشكال الحياة الاجتماعية بصفتها حاويات متناقضة مع مضامينها»، فهي إذاً سوسيولوجيا **الباطن**، دارسة محيط الحياة الاجتماعية انطلاقا من الداخل.

مستوحيا من شوتز (انظر. فصل 9) يقتبس مفازولي عنه مصطلح **النمذجية** (typicalité) للإشارة إلى أن الباحث جزء مساهم، سواء بطريقة فنطاسية أو بطريقة واقعية في ما يريد الحديث عنه قائلا: «يوجد تفاعل ما بين المُلاحِظ وموضوع دراسته، هناك تغاض وتواطؤ في بعض المرات، بل سأقول تقمص وجدان (Einfuhlung)ولعل ذلك ما يميِّز اختصاصنا لأن التفاهم يستلزم سخاء الفكر والجوارية و«التطابق». ولأنه بصفة ما «نحن من ذلك»فإننا نستطيع أن نستوعب أو نشعر بنفاذ البصيرة بالتباينات وتقطعات هذه الوضعية الاجتماعية أو تلك» (نفسه، 37). في هذا المعنى، تتعارض النمذجية بصفة جذرية مع الطريقة النقدية عند أولئك الذين يريدون «البقاء في الخارج»، من هم «ليسوا من ذلك »والذين يستطيعون هكذا الحكم على ما هو خير وما هو شر.

يذكر مفازولي في ذات الوقت كل من بودلير (Baudelaire) في قوله «تناسب العطور والألوان والأصوات بعضها البعض») وشوبنهاور (Schopenhauer) ومونتاني (Montaigne) أو غوتا (Goethe) «(لا يستطيع أحد

الحكم على التاريخ إلا إذا عايشه بذاته») مؤكدا على سمو السوسيولوجيا الفهمية (أليس ذلك بالعنوان الفرعي للكتاب المرجعي؟) في وصف الحياة اليومية نظرا لخصوصية الموضوع الجوهرية المتمثلة في ذلك التناقض الوجداني، والتعقيد، والتدليس، والتفاهة والحقارة.

هذا ما يدل أيضا على عدم وجود واقع واحد، إنما يوجد تباين في صيغ تصوره: «وعليه يمكن القول في الحين فيما يخص السوسيولوجيا المشدِّدة على المؤانسة، وعلى المِخيال أو اليومي، أن الأمر يتعلق أقل بتحضير «محتوى »من اقتراح وضع من منظور. والسوسيولوجيا باعتبارها وجهات نظر.(. . .) نهتدي في كل موضوع إلى مقاربات متفرقة وهذا أقرب ما يكون إلى التناقض المحرك للمؤانسة، لكن ذلك لا ينفي أن يكون أحيانا في الأمر مفارقة، ولكن خصوصية كل مجتمع تُشَكِّله عناصر غير متجانسة هي المفارقة» (نفسه، 27). وعلى هذا الأساس يجب على السوسيولوجيا أن تفرض نفسها بصفتها **نصيرة مذهب النسبية** بالمعنى حيث يكون تفهُّم الحياة الاجتماعية عبر تعددية وجهات نظر ملاحظة، مستقرِئة بنفسها بـ«تعددية المبررات» المؤسِسة للحياة نفسها.

بذلك، لا يمكن «أن تقوم العلاقات السببية» فتصبح تلك المرونة الميزة الأولى للسوسيولوجيا التي تريد تفسير سقوطية الاجتماعي. إنها نهاية الصِنافي (taxinomique)، علم قوانين التصنيف والمصطلح بالأسبقية الممنوحة للنزعة النسبية والتفاهة، لتصبح السوسيولوجيا سوسيولوجيا الحين والمتلاشي والآني والسريع زواله (Maffesoli, 1988, 82).

بالتخلي عن المعرفة المعقولة لفائدة الغائية والنزعة المفهمية تصبح السوسيولوجيا **معرفة بالتجربة**، بمعنى معرفة محسوسة تقترب من الممارسة الفنية حيث تسود النزعة الحِسّية (sensualisme) والحيوية، والنزعة الطبيعية. إنه النهج الممَيز للوصول إلى **المعطى الاجتماعي**، وهو الموضوع الجديد للسوسيولوجيا الذي يُعرِّف في ذاته علاقة جديدة للموضوع بالملاحظ مؤسسة على نوع من «الألفة» و«اللامبالاة» أو بصفة أدق، على حدس بداهة مكثفة لا يمكن الاستغناء عنها» (Maffesoli, 1985,25).

ج - الطائفة والتفاهة اليومية

تعتبر هذه المسيرة نحو «المعطى الاجتماعي» أيضا طريقا يؤدي لإدراك المؤانسة (المعَرَفة على أنها نوع من «التقمص الوجداني الخاضع للطائفة» (communalisée empathie) أو ما يشبه نوعا من تكثيف التبادل الاجتماعي في كل ما فيه من تدليس وتعدد المعنى) و**الطائفة**. من خلال هذه المقاربة وصف مفازولي عددا من الظواهر الاجتماعية مثل *l'orgie* (1985)، *la vie quotidienne* (1979)، *la violence* (1979، 1984) أو أفول الفردانية *le déclin de l'individualisme* (1988) بينما عالج كتّاب آخَرون مواضيع مجاورة[8]، حيث حاول تفسير الظواهر الثورية **بالتجربة المشتركة** للأشخاص مثلا، معتبرا أن التفاهة اليومية والمعاش المشترك هما أساس الحبكة المجتمعية، ومنبع الحركة الجماهيرية.

في جهة أخرى يسلِّم هذا الباحث (1988) بالاستبدال البطيء للهيكلة فردية/عقلانية بهيكلة مجتمعية/عاطفية، وبهذا يَعرِف مجتمعنا هيمنة المجتمعي (أو القبلي) على حساب الفردي، إننا نعيش جدلية جماهير-قبيلة، «باعتبار الجماهير قطب جامع والقبيلة تبلور خاص» (Maffesoli, 1988, 156). ففي الطائفة، تلك «الوحدة على شكل تنقيط» تتراجع الفردانية و«التأكيد على اليومي لا يكون بانكماش نرجسي وتفاهة فردانية، وإنما في الواقع في إعادة التركيز على شيء قريب، طريقة العيش في الحاضر، وبطريقة جماعية كرب الوقت الذي ينقضي» (نفسه، 159).

تتشكل المجموعات حول ميولات دينية، وثقافية، وجنسية، ورياضية أو حول اهتمامات قد تظهر صغيرة ولكنها تَجْمَع وتُجَمهِر، وتُجَمِّع، وترص المشاركين، فهذا النشاط الاتصالي المكثف هو سماد النزعة القبلية

---

(8) انظر بالخصوص

A. Medam, *l'esprit au long cours*, Le Méridiens, 1982; B.Glowczewski et al, *La cité des cataphiles*, Les Méridiens, 1983; I.Pennachionni, *La nostalgie en image*, Les Méridiens, 1983; L.V.Thomas, *Fantasmes au quotidien*, Les Méridiens, 1984; K.Nochis, *Signification affective du quartier*, Le Méridiens, 1984.

الجديدة، فيصبح استعمال الفضاء (proxémie) المميزة الجوهرية للحي، للمدينة، إذ من خلال هذه العلاقات (ما بين الأفراد، لكن كذلك مع الإقليم، المدينة، المجموعة، التاريخ) يُعَرِف الإنسان ذاته، فنحن في سوسيولوجيا المحلي، والمجموعة - الجزئية، والقبيلة التي تتأسس انطلاقا من إحساس **بالانتماء**، ومن **أخلاق**، وعبر **شبكة** اتصال. ولهذه القبائل الحضرية أساطيرها وطقوسها التي تروي تاريخ تأسيس كل مجموعة، وتؤكِّد في الوقت ذاته على ممارستها مقوية بذلك تلاحمها. تتنضد القبائل والانتماءات الفردية أو تستبعد نفسها في نسج اجتماعي معقد يعبِر عن التسامح والتفرقة، وذلك ما يدُل على أن «ألعاب استعمال الفضاء تنتظم في ركام خليط متعدد المراكز» (نفسه، 179). وباختصار، يعلمنا التأرجح بين الجماهير والقبيلة في كل مرّة أنه عندما تبرز العقلانية والقواعد العامة وتحاول فرض نفسها، لن يتأخر رد الفعل، فنشهد عوض التسوية المرجوة من البعض دَفْعة قوِّية للمحلي، للقبَلي وللمِخيال، بل وللروحانية، هذا الشكل من المعاشرة التي تحملها الشبكة (نفسه، 182).

تندرج سوسيوإثنولوجيا القبائل (tribus) هذه بصفة شاملة في النزعة النسبية الواضحة والتي تناولناها آنفا، فالأمر لا يتوقف عند غياب حقيقة مطلقة فحسب، بل ولأن المراجعة ضرورية دائما باعتبار أن وجهات نظر الملاحظ في الوضع في تغيِّر دائم. يستأثر مفازولي بهذه الملاحظة لكارل منهايم (K. Mannheim) حيث يقول: «يرتبط تعريفنا للمصطلحات بوضعيتنا ووجهة نظرنا المتأثرتَين بدورهما بعدد من طرائق فكرنا غير الواعية» (يذكره مفازولي، 1985، 196) وبالتالي يجب أن يكون المشروع السوسيولوجي بناء «نظرية معرفة تقبل أن يَتَرَتَّب على عدم الاكتمال البنائي للمؤانسة انعدام الاكتمال الفكري» (Maffesoli, 1988, 196). تضع هذه «المقارنة الفهمية» نفسها كشرط لمعرفة لصيقة بالواقع الاجتماعي، وعليه فلا غرابة أن نرى مفازولي يعرِّف السوسيولوجيا بمثابة **أيديولوجيا عصرنا** مساهمة في/ ومن سر الوجود (نفسه، 166).

تصف سوسيولوجيا مفازولي الفهمية «الحياة اليومية» باعتبارها معطى اجتماعيا كأنه سابق في الوجود، وبطريقة معينة بصفته معيد إنتاج نفسه، كما

يستبعد مسبقا كل مرجعية للبنى والأنساق التي تحمل المؤانسة التي يدرسها. لكن من خلال هذا الانحياز، يجري الأمر وكأن نقده اللاذع للمبالغة العقلانية المميزة للسوسيولوجيا ذات النزعة الوضعية تقوده إلى ارتكاب أخطاء أخرى. ألم يقل أن «العالَم المعاش الذي يهم السوسيولوجيا الفهمية يحتل المرتبة الأولى بالنسبة للتمثلات النظرية، وفي الوقت ذاته لا يحيل إلى شيء آخَر سواه لأنه يقوم على تجربة جماعية» (نفسه، 219). باستعمال مفهوم **العالَم المعاش** كما فعل هابيرماس، وباستبعاد كل مرجعية للنسق أو البنى التي يتدفق عليها العالم المعاش بصفة جزئية، يبتر مفازولي عنوة موضوع السوسيولوجيا.

حقيقة الأمر أننا لا نستطيع البرهنة على أنه من الضروري أن تقف السوسيولوجيا عند تحليلِ ما هو محلي، والاجتماعي الجزئي، وأنواع المؤانسة، واليومي، والعلاقات الاجتماعية المباشرة دون مراعاة التوترات، والحركات الكبرى التي تتخلل المجتمع، وبالتالي لا يمكنها الاستغناء عن تعليم الاقتصاد، والتاريخ، والأنثروبولوجيا الثقافية، وغيرها من الاختصاصات، وإلا وقعت من جديد في فينومينولوجية قبل-سوسيولوجية.

في جهة أخرى، من السذاجة تبرير دراسة السقوطية، و«المتحرك»، ونقيصة (imperfection) الدينامية المجتمعية بمنهج «رخو»، لأنه إذا اتبعنا هذه الواقعية المنهجية تطلَّب منا ذلك منهجا عنيفا في دراسة النزاعات الاجتماعية والحروب بينما تقتضي دراسة الوفاق الاجتماعي الحب، وبتعبير آخر يمكن القول أن تحليل اللّون الأخضر يسترعي أن يكون المنهج ذاته أخضرا !

إنّ رفض امبريالية العقل كما يفعل مفازولي في أعقاب جيلبير دوران، لا يمكنه إلا أن يكون مُخّلِصا، لكن ألا يجب الامتناع عن محوهِ كلية. فالتساؤلات حول مكانة العقل في المجتمع وفي المعرفة تشغل بال البشر منذ القدم، ونحن مدينون لمدرسة فرانكفورت بمحاولة تجديد الإشكالية التي تنهل بقسط مماثل من الفلسفة ومن العلوم الاجتماعية.

ثالثاً: من مدرسة فرانكفورت إلى يورغن هابيرماس

لازَمَ مشروع بناء «سوسيولوجيا نقدية» تربط الاجتماعي (بل والاقتصادي بالفلسفي وبالتاريخ مرورا بالثقافي وبالجمالي الذي شغل مدرسة فرانكفورت (1923-1970) ولا زال يشغل بال أحد أشْهَر ورثتها: يورغن هابيرماس. والواقع أننا لا نستطيع وصف محتوى كتابات هذا التيار نظرا لضيق المجال، وسنكتفي باستحضار روح أبحاث مدرسة فرانكفورت للتأكيد على خصوبتها الحاضرة دوما، مكتفين بتقديم محاور أعمال هابرماس لنبيِّن أهميتها ونحُث القارئ على اكتشافها.

1 - النظرية النقدية عند مدرسة فرانكفورت

لتناول الكلية التي تتوخاها مدرسة فرانكفورت، يجب التخلي عن التقسيم التقليدي بين الفلسفة والسوسيولوجيا والتاريخ للغوص في الظرف الألماني. والواقع أن توسع الأفكار الاشتراكية فتح حقلا جديدا يمتد من التفكير حول التاريخ والحضارة إلى المقاربات الإمبريقية للاجتماعي. يُعرِّف هورخايمر (1895-1973) هذا المشروع بوصفه مشروع **فلسفة اجتماعية** بدلالة جديدة، إذ لم تعد المسألة تتعلق بحقل متجانس متأكَد من صحته، ولكن بتعيين مشكلة أساسية وهي التركيب بين الفلسفة القائمة على متطلبات المصطلح، والبحث العلمي الذي يُعنى بالمعطى الإمبريقي واضعا بذلك انشغالات أعمال مدرسة فرانكفورت في قلب **نظرية المعرفة**.

مدرسة فرانكفورت؟

أحدِث بمقتضى قرار 23 فبراير 1923 الصادر عن وزارة التربية الوطنية، **معهد الأبحاث الاجتماعية** (الذي كان من الواجب تسميته **المعهد من أجل الماركسية**) وهو امتداد لـ"الأسبوع الأول للعمل الماركسي" الذي شارك فيه كلا من لوكاش وبولوك (Pollock) وكورش(Korsh) وفيتفوجل (Wittffogel) وغيرهم. تم تنصيب المعهد في الحرم الجامعي بفرانكفورت، وكان كارل غرونبيرغ (Carl Grunberg) أول مدير له خلفه ماكس هورخايمر سنة 1931. فتح المعهد ملحقات في كل من جنيف، وباريس ولندن حيث لجأ منشطوه الأساسيين سنة 1933 قبل الالتحاق بالولايات المتحدة الأمريكية فألحِق المعهد بجامعة كولومبيا في نيويورك قبل العودة إلى فرانكفورت سنة 1950.

يمثل مفهوم مدرسة فرانكفورت تيارا فكريا نشأ في معهد الأبحاث الاجتماعية ميَّز فكر بعض كتاب الشتات غالبا المبعدين لفترة طويلة من فرانكفورت (بعضهم مثل ماركوز لم يعد إليها)، وتتركب الوحدة النسبية للفكر حول «النظرية النقدية» (انظر أسفله). إضافة إلى ماكس هورخايمر، نجد من بين منشطي هذا التيار تيودور أدورنو (Adorno) (1903-1969) في كاتبه *Dialectique de la raison* (بمعية هورخايمر سنة 1947) وكتاب *Dialectique négative* (1960)، ووالتير بن يمين (W. Benjamin) (1892-1940) وهيربيرت ماركوز (1898-1978) الذي من بين ما نشر مؤلَفه *Eros et civilisation* (1955) و*L'homme unidimensionnel* (1964)، وإريك فروم.

للتبسيط، يمكن القول أن كتابات مدرسة فرانكفورت تتمحور حول، أو بالنظر إلى «النظرية النقدية» لـماكس هورخايمر التي بلغت النضج حوالي سنة 1937. ومن بين ما تقترحه هذه النظرية نقد **الفلسفة المثالية الألمانية**، وفي الوقت ذاته البحث عن **التحقق الإمبريقي** في الأعمال السوسيولوجية، ونقد **العقل في التاريخ**.

أ - من أجل سوسيولوجيا نقدية

يتمثل انشغال مدرسة فرانكفورت في بناء أداة (النظرية النقدية) تقوم بوساطة بين الأزمة القائمة في التاريخ وأزمة الفكر، الشيء الذي يفسِّر الأساس الفلسفي لأعمالها التي تنتقد كلا من طروحات هيغل، وكياركيغارد (Kierkegaard) وهوسيرل، وفي الوقت نفسه تقترح النظرية النقدية تخمينا

حول موقعها الخاص وممارساتها، وترفض الدور والوظيفة التقليديين للنظرية في النظام الاجتماعي القائم، فهي نقدية في هذا المنحى، وبتعبير آخَر نقول أنّ من أهداف النظرية النقدية إماطة اللثام عن الوجه الخفي للواقع (انظر. بيار بورديو).

يتعلق الأمر بتطبيق للمبادئ النقدية أسس نظرية مدرسة فرانكفورت على **الاجتماعي**، وعلى هذا الأساس يمكننا الحديث عن **سوسيولوجيا نقدية** من حيث أن اللجوء للنظرية النقدية معناه تطبيق الانشغالات الإبستمولوجية النقدية لهذه المدرسة على الحقل الاجتماعي.

تستوحي مدرسة فرانكفورت مشاربها الرئيسية من **الماركسية والتحليل النفسي**، فلا غرابة أن نرى أعمالها السوسيولوجية الأساسية تُعنى بالهيمنة، ثم **بالسلطة**، التي تعتبر همزة وصل بين الفرد والاجتماعي. في سنة 1936 صدر كتاب *Les études sur l'autorité et la famille* وهو ثمرة خمس سنوات من عمل معهد الأبحاث الاجتماعية، حيث يعالج هذا العمل الجماعي (هورخايمر، ماركوز، فروم وغيرهم) مسائل تنشئة الفرد، والهوية، والهيمنة، ثم تبعته مؤلفات أخرى حول هذه المباحث خلال الحقبة الأمريكية للمعهد.

لم يكن الإرث الماركسي لمدرسة فرانكفورت -خاصة عند هورخايمر- اقتصاديا ولا سياسيا (بمعنى الدور التاريخي الذي خص به ماركس البروليتريا) فهو بصفة جوهرية فلسفي و«نظري ». فمن جهة، وبعدما قرء كانط وهيغل، يتطرق هورخايمر لـماركس باعتباره تجاوزا للكانطية والهيغيلية وهو من جهة أخرى تلك هي المكانة التي يخصصها لمساهمة ماركس. وفي موقع آخر، يؤكد على أن المقولات التي ابتدعها ماركس مثل الطبقة، والاستغلال، وفائض القيمة، وغيرها، ليست بمقولات تفسيرية فحسب، بل تكمن قيمتها الخاصة في بعدها **النقدي**.

يأتي التحليل النفسي بالطبع مكملا للمقاربة الماركسية في النظرية النقدية، ليس لتناول مسألة **الفرد فحسب**، ولكن أيضا لمعالجة موضوع **اللاوعي** في المسارات الاجتماعية. أُلحِق معهد التحليل النفسي لفرانكفورت،

المُدشَنِ سنة 1921 بالجامعة بإشراف ماكس هورخايمر، ولكن التقاء التيارين لم يحدث أبدا في الواقع نظرا لاعتماد الكاتِبين الأساسِيين وهما إريك فروم وهيربرت ماركوز (*Eros et civilisation,* 1955) على التحليل النفسي.

وقد لازمت الخلافات المنهجية السوسيولوجيا النقدية، خلافات تراوحت بصفة دائمة بين الإمبريقية (بما فيها التكميمية مثلما حدث في الفترة «الأمريكية ») والنظرية النقدية. فبينما يرى تيودور أدورنو أن الإمبريقية والنظرية لا تندرجان في نفس المجموعة الاتصالية (continuum) وأنه من الضروري الإبقاء على ازدواجية وتوتر بينهما، يقترح هابيرماس اجتماعها في نوع من الثورة الإبستمولوجية (انظر أسفله).

ب – من أجل نقد العقل التاريخي

إن النظرية النقدية هي قبل كل شيء **نظرية المعرفة**، تبحث على تطبيقات في الاجتماعي ومن ثم في السوسيولوجيا النقدية، وبالتالي تعلقت تساؤلاتها الأخيرة بعلاقات **العقل بالتاريخ** واتجاهه.

تظهر صياغة المشكلة في كتاب *dialectique de la raison* (1947) حيث يتساءل ماكس هوركايمر وتيودور أدورنو عن الهمجية التي تغرق فيها الإنسانية، معتبران إياها بمثابة «تدمير ذاتي للعقل ». يهاجم الكاتبان العقل باعتباره مثلا عقلانيا لهيمنة الإنسان على الطبيعة المندرجة في التكوين والمتفتح في فلسفة الأنوار بقولهما: «إن التناقض المركزي هو إذاً لعقل متجه يتسلح بالأداة بتحويل الطبيعة إلى ذلك، بينما تنتقم الطبيعة عبر فترات ضد هذا الإخضاع» (P. L.Assoun, 1987, 101).

يقوم نقد« العقل ألأدواتي» على اعتبار العقل حاملا في ذاته بذور الهيمنة، فتظهر النظرية النقدية بذلكَ في انسداد، إذ بنقدها العقل من خلال الهيمنة التي يحملها في جوهره، ترفض القطيعة مع الطموح العقلاني، وأمام هذا التناقض، ترتئي مخارج عديدة ممكنة، فمن جهة، تقترح عودة **للذاتية** تشتمل على إعادة إدراج معنى العالَم، ومن جهة أخرى تُشيد بالمحافظة على

استـقـلالـيـة الـفـرد (M. Horkheimer, *La théorie critique hier et aujourd'hui,* 1970) ولكنها ترشدنا بصفة خاصة إلى مخرج عبر **الجَمال**: «رمزيا، بالإشادة **باللعب الصبياني** (ludique enfantine) ضد جدِّية العقل الراشد المتمثل في عقل الهيمنة ذلك ما يشكل نوعا من إعادة تحريك اللحظة الجمالية (...) فالفن يمثل ظاهرة ملموسة حيث تقرأ الثقافة في تناقضها الوجداني، المرآة العاكسة للهمجية المحركة للحضارة وفي الوقت ذاته «وعدا بالسعادة» وبالتالي «إفلات»- كم هو شرطي- من السيطرة (P.L. Assoun, 102-108)

بتعبير آخَر توجد قوة نقدية للعمل الفني تَوَدّ النظرية النقدية استعمالها في نقدها العقل التاريخي، ويعتبر أدورنو أن الفن «كان دائما وسيبقى قوة تنديد يستعملها البشر ضد ضغط المؤسسات التي تمثل الهيمنة المتسلطة، دينية كانت أو غيرها، مع ما يمثل عكسها أيضا والمتمثل في جوهرها الموضوعي» (*La situation sociale de la musique,* 1932).

على هذا الأساس يقدم تيودور آدورنو علم موسيقى نقدي انطلاقا من كتاب *Le Jazz* (1936) ومن الموسيقى الإثني عشرة صوتا (dodécaphonique) لـشونبرغ (Schonberg)، 1949، وفاغنير (Wagner) 1952، وغيرهم.

أما والتير بن يمين، فيرى أنه من قبيل الإنقاص من القيمة الفنية إعادة الإنتاج الواسعة للأعمال الفنية المضرة بوحدانية العمل، إذ عندما يختفي طقس الفن وتبرز معايرته تضمحل قوته النقدية وذلك في قوله «كلما تراجعت الدلالة الاجتماعية لفن ما، نشهد عند الجمهور تباعدا متزايدا بين الروح النقدية وتصرف التمتع» (W. Benjamin, *L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*، 1936).

هكذا يُبرِز والتير بن يمين «ابتذال الجمال» وفي الوقت ذاته «جمالية الحياة السياسية» حيث يفقد الفن وظيفته النقدية بصفته بديلا، وفي ذلك بوادر أولى لانتقادات هربير ماركوز حول «ثقافة الجماهير» و«الصناعة الثقافية» خلال الستينيات.

من منطلق نقد المثالية والبحث على تأسيس علم للاجتماعي، تواجه

النظرية النقدية العقل في التاريخ مقترحة جمالية نقدية لانعدام بديل أحسن، إشكالية يعيد هابيرماس تناولها وتحويلها مقدما حلولا نظرية أخرى.

2 - يورغن هابرماس والتصرف الاتصالي (agir communicationnel)

يظهر هابيرماس، المولود سنة 1929 بالأحرى وارثا لمدرسة فرانكفورت أكثر من كونه ممثلا لها حتى وإن كان مساعد أدورنو لفترة. يتضمن كتابه الأخير الهام الموسوم *théorie de l'agir communicationnel* (الصادر في ألمانيا سنة 1981 والمترجم إلى الفرنسية سنة 1987) مشروعا يتوخى بناء نظرية المجتمع، وسنذهب هنا إلى ما هو أساسي مكتفين بعرض مقترحاته حول معالجة التوتر بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية الذي نجده في النظرية النقدية عند سابقيه، وتجاوز نقد العقل الأدواتي.

أ - العقل الأدواتي (raison instrumentale) والعقل الاتصالي

يشكك هابيرماس في نقد العقل الأدواتي الذي وجهه هورخايمر وأدورنو باعتبار أن ذلك يندرج في فلسفة التاريخ من نمط هيغيلي، لإقامة القطيعة مع هذا التصور المتعالي للعقل مؤكدا على أنه أداة فقط، وسيلة عمل اليومي الذي يحمل نشاطاتنا في العالم المعاش، مبتعدا بذلك عن تمثل مجرد كلية للعقل (بمعنى منقطع عن كل واقع وعن كل ممارسة) لإعادة إدماجه في منطق الفعل الاجتماعي، خاصة في أحد أبعاده الجوهرية ألا وهو الاتصال. وبتعبير آخَر، عوض المخاطبة حول فكرة العقل، يقترح هابيرماس تحليلا علميا للعقل في الفعل، في ممارسة اتصالية، ويتعلق الأمر بقياس أهمية هذا العقل الاتصالي في قلب فعل الاتصال وشرط نجاحه المتمثل في التفاهم بين أعضاء طائفة معينة.

انطلاقا من الفلسفة الأنجلوساكسونية للكلام (langage) يبني هابيرماس التصرف الاتصالي الذي يميِّزه عن التصرف الغائي (*l'agir téléologique*) (الموجه نحو غاية، المؤسس على إستراتيجية) وعن التصرف المضبوط بمعايير تهم أعضاء مجموعة اجتماعية يوجِّهون فعلهم حسب قيَّم، وفي

الأخير عن التصرف الدرامي/المسرحي (*l'agir dramaturgique*) (بمعنى التفاعلية، انظر. فصل 9). وفي تعريف مفهوم التصرف الاتصالي يقول أنه «يُعنى بتفاعل ذاتيتين على الأقل قادرتين على التكلم والتصرف، وتقيمان علاقة بيشخصية (إما بوسائل شفهية أو غيرها) حيث يبحث الفاعلان على وفاق حول وضعية فعل من أجل تنسيق إجماعي لمخططات أفعالهما ومن ثم لأفعالهم أيضا. يهتم المصطلح المركزي **للتأويل** بالدرجة الأولى بذلك التفاوض حول تعريفات الوضعيات التي تقبل الإجماع، وعلى هذا الأساس يحتل الكلام في نموذج الفعل هذا مكانة بارزة» (J. Habermas, 1987, I, 102).

في التصرف الاتصالي، يحتل الوسيط الكلامي مكانة بارزة، إذ تقدَم كل وظائف الكلام في هذا النمط من التصرف وحده. في الواقع، يظهر في نماذج الفعل الأخرى نمط واحد للاتصال «إما، **أولا** بصفته تفاهم بيني غير مباشر بين أولئك الذين لا يبتغون إلا تحقيق أهدافهم الخاصة، **وثانيا**، بصفته نشاط إجماعي لأولئك الذين يكتفون بتحيين اتفاق معياري موجود من قبل، **وثالثا** بصفته إخراج مسرحي للذات موجه لمتفرجين. هكذا، وفي كل مرّة تشكل وظيفة واحدة مبحث (thématisée) : إثارة آثار الزيادة التعبيرية effets perlocutoire[9]، وإقامة علاقات بيشخصية، والتعبير عن تجارب معاشة، وبالمقابل يأخذ النموذج الاتصالي بالاعتبار وبنفس الدرجة كل وظائف الكلام» (نفسه، 111).

إن التصرف الاتصالي بتعبير آخر هو الوحيد الذي حسب هابيرماس «يفترض مسبقا الكلام باعتباره وسيطا في التفاهم البيني غير المبتور، حيث المتحدث والمتلقي، انطلاقا من أفق عالَمِهما المعاش المؤوَلِ، يرجعان لشيء ما في العالم الموضوعي، الاجتماعي والذاتي للتفاوض حول تعريفات مشتركة للوضعيات» (نفسه).

آخذا بالاعتبار إسهامات سوسيولوجيا فهم المعاني (ماكس فيبر) والتفاهم البيني، والتفاعل (هيربرت ميد، إميل دوركايم) ثم نظرية الفعل

---

(9) Effets perlocutoires : أثار غير محتواة في المنطوق ولكن يحملها سياق الكلام.

(بارسنز) أسس هابيرماس إشكالية العقلانية الخاصة بالعالَم المعاش التي تفضي إلى التصرف الاتصالي باعتباره نظرية للعقلانية (T. II, 400) ويبقى السؤال المطروح هو ذلك المتعلق بمكانة نظرية التصرف الاتصالي بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية لإعادة تناول تساؤلات النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت.

ب - نهاية النظرية النقدية الشاملة

حَوَّلت تلك العودة للعقل التي قام بها هابيرماس المشكلة، فمن جهة يقوم **بالتوحيد الداخلي** للمجموعتين إذ العقل المشتغل في الاجتماعي وفي النظري هو نفسه، ومن جهة أخرى لم يعد هناك نقد للعقل ألأدواتي، وبالتالي لم تعد هناك ماهية لوجود نظرية نقدية شاملة (الفلسفة) من حيث أنّ الفلسفة ترى نفسها مقرَّبة من العلوم الاجتماعية، بينما تستعمل كلها نفس أداة العمل مثل المسار الاجتماعي المتمثل في العقل، وبتعبير آخر تكون جميع شروط تأسيس نظرية نقدية للمجتمع قد تجمعت في نظرية التصرف الاتصالي، ومن هذا المنطلق تقوم النظرية كنوع من «نقد العقل السوسيولوجي» الحيثي لمشروعها الخاص.

اقترح هابيرماس إعادة تناول تلك المباحث التي تخلى عنها تماما أو قليلا معهد الأبحاث الاجتماعية بدءا من سنة 1940 بعدما تفرَّق أعضاؤه في نيويورك، ولذلك يتوخى تعاونا بين نظرية العقلانية (التصرف الاتصالي) باعتبارها فلسفة، والعلوم الاجتماعية. ويبقى لنا أن نَعرِف المكانة الحقيقية لنظرية التصرف الاتصالي بالنسبة لهذه العلوم، فهل يتعلق الأمر بمنهج عام يقترحه على العلوم الاجتماعية؟ أو فلسفة علوم (الاجتماعية)؟ أو برنامج إبستمولوجي؟ رفض هابيرماس أن تدان نظرية التصرف الاتصالي بمطامح «أصولية» (1987, II, 440) فالأبحاث الاجتماعية المستقبلية التي تصطف وراء التصرف الاتصالي هي وحدها التي ستخبرنا بذلك، وفي الوقت الحاضر لا يتوان النُقاد في اعتبارها (رغم نفي الكاتب لذلك) نظرية شاملة جديدة من نظام فلسفي إذا أردنا الاحتفاظ بتقسيم تقليدي للتخصصات.

من جهتنا، نرى أن خصوصية أعمال هابيرماس تقع أيضا في البحث

عن «التجريديات الحقيقية» التي تربط العالم المعاش بالنسق والتي تحاول تفسير دواليبه.

ج - التصرف الاتصالي عبارة عن «تجريد حقيقي »

اقترح هابرماس أن تهتم النظرية النقدية التي أسسها بما يسميه «عمل الدولة الاجتماعية على استتباب السِّلم في صراع الطبقات» (II, 383) أو «مَأسَسَة صراع الطبقات» (II, 383) أي حول بنى الرأسمالية المتقدمة باعتبارها رأسمالية موجَهة. وبصفة ملموسة أكثر، يتعلق الأمر بتحليل تطور الشروط التي تأطر علاقات التبادل الأربعة الموجودة بين عناصر **النسق** (الاقتصاد والدولة) وعناصر **العالم المعاش** (الدائرة الخاصة والفضاء العام) والتي تتبلور من حولها أدوار الأجير والمستهلك باعتباره مواطنا زبون البيروقراطيات الرَّسمية.

لا تهتم نظرية القيمة عند ماركس إلا بتبادل قوة العمل مقابل الأجر وبالتالي لا تعالج التشييء عدا في عالم الشغل والاقتصاد، ولهذا اقترح هابيرماس توسيع نظرية القيمة - أي «تجريد حقيقي» آخَر- لتشمل التبادلات التي تؤسِس المجتمع مثل العلاقات بين المواطنين والدولة، وهذا هو السبيل لتفسير نزاعات الطبقات، لأن هذه المقولة محدودة وبالتالي لا يمكنها تفسير سوى بعض الظواهر.

ارتأى هابيرماس العمل حول مسارات التشييء مثلما فعل ماركس فيما يخص تأليه السلعة الذي يحجب مسار الاستغلال. فكما وجد ماركس حلا لهذه المفارقة بفضل نظرية القيمة، كذلك استعمل هابيرماس التصرف الاتصالي للتَّعَرُّفِ على أمراض الحداثة وتفسيرها حين يقول: «تبقى نظرية المجتمع، التي تتبنى العمومية في مبادئها دون إسقاطها على موضوعها في معنى اتفاقي سجينة العلاقة بالذات التي وضّحها ماركس في مسألة العمل المجرد. لقد شَرَحْتُ أعلاه التجريد واللاتباين المتصلين بالعمل الملموس باعتباره حالة خاصة حيث تستبدل دوائر الفعل التي يهيكلها الاتصال بتفاعلات مضبوطة بوسائط (médiums) - تأويل يَفك تشفير تشوهات العالم المعاش بواسطة مقولة **أخرى**، مقولة التصرف، بغرض البيتفاهم

(intercompréhension). يصلح على هذه المقولة ما قاله ماركس عن مقولة "العمل" : «(...) المقولات ذاتها الأكثر تجريدا - رغم صحتها (بسبب تجريدها بالنسبة لكل الحقب - ليست أقل في هذا التحديد المجرد من نتاج الظروف التاريخية، ولا صلاحيتها التامة سوى لذاتها وفي حدودها» وعلى هذا الأساس يمكن لنظرية التصرف الاتصالي أن تفسِّر لماذا الأمر هكذا، ذلك أنه من الضروري أن يُظهر تطور المجتمع ذاته إشكاليات تفتح بصفة موضوعية للمعاصرين إدراكا متميزا لبنى عالَمِهم المعاش» (J. Habermas, 1987, II, 444).

بهذا التصريح البرمجي، يؤكد هابيرماس على ضرورة العمل في آن واحد حول البنى (أو النسق) وحول العالَم المعاش (كما يعيشه الفاعلون وكما يتمثلونه) فالتصرف الاتصالي «تجريد حقيقي» يسمح بالتنقل بينهما، لكن ذلك يدفعنا للتساؤل عما إذا كان هذا الإطار الاصطلاحي عمليا ؟ ومن السابق لأوانه الإجابة على هذا السؤال. اقترح علماء اجتماع آخَرون مسالك مختلفة لوصف تعقيد الاجتماعي، وتمثل أطروحة داراندورف حول السلطة إحداها.

ثالثاً: قراءة داراندورف لماركس

1 - نزاعات الطبقات في التغيير البنيوي

اهتم داراندورف كثيرا بالنزعات الطبقية لتفسير التغيرات البنائية، حيث يرى أن كل ما يصنع واقع المجتمع برمته هو التدفق (flux) والنزاع، مبتعدا في ذلك عن ماركس في نقاط عُقَدية (انظر أسفله)، ولكنه يعتبر أنه من الضروري الانطلاق من نظرية ماركس حول الطبقات الاجتماعية نظرا لخصوبة المبدأ التفسيري الذي تتضمنه، إذ «مهما كانت أخطاؤه، فإن ماركس هو الذي اكتشف حقاً السلطة المهيكلة للمجموعات الاجتماعية والطبقات المتنازعة» (126، 1972).

يحتل النزاع مكانة مركزية في فكر داراندورف وفي كتابه المذكور أعلاه حيث يقول: «يبدو النزاع متواجدا ليس في الحياة الاجتماعية فحسب، بل

حيثما كانت الحياة، لكن هل يمكننا القول بأنه شرط **لا مناص منه في** الحياة؟ ومهما يكن أتجرأ على القول بأن كل ما هو إبداعية، وابتكار، وتقدم في حياة الفرد ومجموعته ومجتمعه، يعود إلى حد كبير إلى لعبة النزاع بين المجموعات، وبين الأفراد، وبين انفعالات الفرد ذاته» (R. Dahrendorf, 1972, 210). ليس ذلك بتصور إدماجي للنزاع قد يبطل مفعول التوترات كما عند كوزير (L. Coser) (انظر. استشهاد في الفصل 14 حول التغيير الاجتماعي) ولكنه يتضمن نظرية للصراع تؤسِس تفسير التغيير البنائي: «يتمثل القصد التفسيري للنظرية المقترحة في تحليل تغييرات البنى باصطلاح نزاع المجموعات» (نفسه، 239)

يستعمل داراندورف في المعنى نفسه مصطلحات النزاع، والتضاد (antagonisme) والتناقض (contradiction) ولكن الأول يتكرر في التعريف التالي: «أستعمل مصطلح النزاع للإشارة إلى الاعتراضات، والمُجارات، والخصومات أو التوترات، وكذلك إلى التصادمات المتجلية بين القوى الاجتماعية، إذ تتضمن كل علاقة بين مجموعات أفراد اختلافا في الأهداف لا يختزل - في شكله الأكثر عمومية، رغبة الطرفين في الحصول على ما لا يمكن أن يدركه سوى طرف واحد، أو جزئيا من طرف واحد مثلا - نعتبرها علاقات نزاع اجتماعي (. . .) قد يتخذ النزاع شكل حرب أهلية، ولكن أيضا شكل نقاش برلماني، أو إضراب، أو تفاوض منظم» (نفسه،137) لكن داراندورف، لا تهمه من هذه الصراعات الاجتماعية بصفة عامة (يمكن أن تكون صراعات بين أقليات، أو جماعات دينية) سوى **النزاعات الطبقية.**

2 - النزاعات الطبقية من الملكية إلى السلطة

يعارض داراندورف طرح ماركس الذي يعتقد أن النزاع الطبقي يقوم على ملكية وسائل الإنتاج من أحد الطرفين المتواجدين، لكن إن صحَّ ذلك في لحظة تاريخية (القرن 19) فمن غير الممكن أن يكون لهذا القول قيمة عامة. والواقع أن رأس المال لم يعد ملكية لبعض العائلات الرأسمالية، بل ذاب في شركات الأسهم التي أصبحت الشكل المعمم للمؤسسة ومع ذلك

لم يختف نزاع الطبقات، لأنه لا يقوم على ملكية وسائل الإنتاج بل على **السلطة**، ومثال ذلك الشركات بِالمساهمة (و اليوم أيضا المؤسسات التعاونية أو المؤممة) حيث نجد فصلاً بين ملكية رأس المال ومراقبة المؤسسة. لم يعد أصحاب رأس المال يوجِّهون المؤسسة، ولكنهم يفوِضون سلطتهم لمدراء يتقلَّدون السلطة المشروعة لقيادة المؤسسة، وبالتالي «تفقد نظرية الطبقات القائمة على تقسيم المجتمع إلى مالكين وغير مالكين لوسائل الإنتاج قيمتها التحليلية عند الفصل بين الملكية القانونية والرقابة الفعلية» (نفسه، 138) ولحل المشكلة يستبدل داراندورف مؤشر الملكية بمؤشر **السلطة** الذي يشكل «علاقة اجتماعية أكثر عموما وأكثر دلالة في وقت واحد» (نفسه، 175).

يعيد داراندورف تناول تمييز ماكس فيبر بين السلطان (pouvoir) والسلطة، إذ السلطان في نظره «هو احتمال وجود فاعل ينخرط في علاقة اجتماعية، في وضعية حيث يفرض إرادته في وجه أية مقاومة وهذا بمنأى عن المبررات التي تؤسس هذا الاحتمال» بينما السلطة هي «احتمال أن تتبع مجموعة معينة من الأفراد أمرا بمحتوى خصوصي معين» (M. Weber, 1971) بهذا يرتبط السلطان بصفة جوهرية بشخصية الأفراد بينما تتصل السلطة دائما بدور، أو بوظيفة، أو بوضعية اجتماعية، ومعناه أنّ السلطان هو مجرد علاقة فعلية، بينما السلطة علاقة شرعية للهيمنة والإخضاع.

على عكس التحليل الإستراتيجي النفسي عند ميشال كروزي (انظر. فصل 7) حيث ينتج التنظيم ومناطق الارتياب علاقات السلطان (بصيغة الجمع pouvoirs) ولعبة السلطة الأكثر أو الأقل تعقيدا والتي تشكِّل بدورها التنظيم، يؤكد داراندورف أن كل تنظيم اجتماعي «يُخَوِّلُ لبعض الوضعيات حق فرض رقابة على وضعيات أخرى لضمان إكراه فعلي، ومعناه وجود توزيع تفاضلي للسلطان والسلطة» (1972, 167) و«هذا التوزيع التفاضلي هو الذي يشكل دائما العامل المحدد للنزعات الاجتماعية النسقية » (نفسه) الذي يسميه أيضا نزاعات المجموعات في علاقات السلطة، أو نزاع الطبقات.

فعلاقات السلطة حسب داراندورف هي دوما علاقات هيمنة وإخضاع (نفسه، 169) تُشَكِل نظرا لطابعها المتفرع ثنائيا مجموعتين ومجموعتين فقط في النزاع (نفسه، 175).

وحتى تكتمل هذه النظرية المؤسسة على السلطة التي، ينبغي أن نُذَكِّر بذلك، تريد تفسير تغيرات البنية الاجتماعية ينبغي لها بناء وسائل تحسِّن من وصف المجموعات المتنازعة، وأن تُرَكِب النزاعات بعضها مع بعض.

3 - الطبقة ومجموعات التنازع

لنترك جانبا وبصفة مؤقتة، كما يفعل داراندورف، مصطلحي الطبقة ونزاع الطبقات لنستبدلهما بمصطلحي مجموعة النزاع ونزاع المجموعات. ففي نزاع المجموعة، تحتل كل مجموعة وضعيات متعاكسة حيث تعمل الأولى، المهيمنة، على المحافظة على البنية التي تضمن لها السلطة، بينما تحاول الثانية، المهيمَن عليها، تغيير البنية الاجتماعية التي تَحرِم أعضاءها من السلطة.

يميِّز داراندورف **المصالح الخفيَّة** لكل مجموعة (إنها مصالح الدور عند مجموعة، تحددها وضعيتها في علاقة السلطة) عن **المصالح المتجلية** المُشَكَلَة من الأولى عندما تتحول إلى أهداف واعية. تجمع **المجموعات الكلية** أو المجموعات الافتراضية أفرادا لديهم مصالح خفية، ممن لهم ثقافة وسلوكات مشتركة، ولكن يفتقدون إلى التنظيم انطلاقا من وضعيتهم المشتركة في علاقة السلطة، بينما تتوفر **مجموعات المصالح** على برامج تهاجم علنية شرعية البنى القائمة أو تدافع عنها. وتكون بعض الشروط التقنية، والسياسية، والاتصالية والسيكولوجية ضرورية في تحوُّل المجموعة الكلية إلى مجموعة مصالح.

بعدما تساءل عن وَجاهَة الإبقاء على المصطلح الماركسي للطبقة، ونظرا لتقاربه مع ماركس حول القصد التفسيري، يحتفظ داراندورف بالمصطلح في قوله: «يهم لفظ "الطبقة" مجموعات النزاع المتولدة عن توزيع غير عادل للسلطة في الجمعيات[10] التي تسيِّرها» (نفسه، 207) ويتميز

---

(10) يستبدل "دارندورف" مفهومي النسق أو النسق الاجتماعي بمفهوم الجمعية المسيرة بالسلطة التي اقتبسها عن "ماكس فيبر".

هذا التعريف في نظر الكاتب بطابع عام، وبالتالي لن نستعمل مصطلحات شبه مجموعات (quasi groupes) أو مجموعة المصالح إلا إذا أردنا تحليلا أكثر تعمقا. وأمام الخيار بين «الطبقة» أو «مجموعة النزاع» يقترح داراندورف استبداله بتعريف «الطبقة باعتبارها نزاعا».

4 - تنضد (superposition) النزاعات وتغيير البنية

تستبعد نظرية النزاعات الطبقية، المؤسَسَة على السلطة، النزاعات الاجتماعية الأخرى التي لا تقوم حقا على ذلك، من حيث أنه بفعل تعدد الأنساق الاجتماعية أو الجمعيات التي تسيِّرها السلطة «لا يمكن للنموذج بطبقتين أن ينطبق على المجتمعات الكلية، لكن فقط على جمعيات خصوصية داخل هذه المجتمعات (بما في ذلك، بالطبع، الجمعية المغلقة للدولة، أي المجتمع برمته في شقه السياسي») (Dahrendorf, 1972, 215). وعليه يعترضنا خطر التواجد أمام مجموعات نزاع عديدة وتبعثر النزاعات، والواقع، حسب داراندورف، أنها تنَضِد وتفضي إلى عدد قليل من النزاعات المهيمنة. باعتماده ثلاثة جمعيات (الدولة، والصناعة، والكنيسة) كمثال، يبيِّن داراندورف أن الحظوظ وافرة للعثور على نفس الأفراد في وضعية هيمنة في الأنساق الثلاثة (بمعنى أيضا الأفراد الآخَرون في وضعية خضوع في الجمعيات الثلاث). هكذا يكون تعداد أفراد مجموعات النزاع المنتمية لجمعيات مختلفة هو نفسه الذي يؤدي دورا هاما جدا في حدة وعنف النزاعات الحقيقية» (نفسه، 215).

ينتهي نزاع المجموعة بتغيير البنى إذا ما حدث تغيير يخص أصحاب وضعيات الهيمنة في الجمعيات التي تسيْرها السلطة وقد يكون التجديد كليا (دولة روسيا سنة 1917 مثلا) فثمة ثورة أو تغيير جزئي (في تغيرات الأغلبية البرلمانية في الديمقراطيات الغربية مثلا) وبالتالي لا يكون الأمر سوى حدث تطور. وأكثر الحالات تكرارا وأهمية هي تلك الخاصة «بتغيرات البنية التي تحدث في الاتجاهات التي ترغب فيها المجموعات المرؤوسة دون أن يدرك أعضاؤها وضعيات مُسَيِّرة» (نفسه، 235) إلا أن **ضبط النزاع** يقلل من التغيير

بغتة (مثل المطالبة برفع الأجور بالتفاوض، والتي وصلت إلى مَأسَسَة النزاع الطبقي في البلدان المصنعة) فيجعله أكثر تدرجا.

لكن هل يتعلق الأمر دائما بتغيير بنية؟ حتى ولو اتفقنا مع داراندورف حول وجود مجموعة اتصالية بين التغيير في البنية وتغيير البنية، فليس من المؤكد أن الأمثلة المستعملة تدل على تغيير البنى، بل بالأحرى بتطابقات منتظمة ومؤقتة. ومهما يكن من أمر، طبع داراندورف تاريخ السوسيولوجيا بالبحث، بعيدا عن كل نظرة اندماجية، على تجديد النظرية الماركسية للصراعات الطبقية، ومن هذا المنطلق سنحاول نقد أطروحته مع وضع معالم من أجل نظرية أخرى للنزاعات.

أ - إنبجاس (implosion) الاجتماع-التاريخي (social-historique) والحياة اليومية

تعاني النظريات المعروضة في الصفحات السابقة- أو في الفصول السابقة - بصفة عامة من النقائص المشار إليها في بداية هذا الفصل، وإن تتبرأ من ذلك، فتلك التي تتحدث عن **النزاع** تقلل من شأن أنواع المؤانَسات والإجماع، بينما تلك التي تعالج النسق أو **البنى الاجتماعية** تتجاهل **الممارسات اليومية**، وأما التي يوجهها العقل فإنها تنسى المِخيال، والعكس بالعكس!

مع ذلك حاول عدد من الكتاب تجاوز هذه الصعوبات، بمفهوم **التاريخانية**، يطرح ألان توران مثلا مسألة توجيه المجتمع (العمل على العمل) و- هذه قراءة ممكنة - تقرن التمثلات المخيالية للمجتمع بممارساته العقلانية (العمل) دون إغفال مسائل العلاقات الطبقية (والتحالفات) وذلك ما يفسر طول العروض المخصصة لها، غير أنه يمكننا في الحاضر ملاحظة تنكر لهذه المنظورات لصالح ذاتية أقل إبداعا. (انظر. فصل 9).

كذلك، وربما في أعقاب مدرسة فرانكفورت، تساءل كاستورياديس عن **معنى** التاريخ ليستنتج أنه لا يستطيع أن يكون من نظام عقلاني، وأنّ الأمر يتعلق **بإبداع مِخيالي** نابع من النفس. ويبقى لنا أن نوضح الانتقال من مِخيال النفس إلى المِخيال الاجتماعي.

يفضل بيار بورديو البعد **الرمزي** للممارسات، باعتبار أن أعمالا أخرى تعالج الهيكلة الاجتماعية-الاقتصادية للطبقات الاجتماعية، فهو بصفة مفارقة يكب في نوع من النزعة الاقتصادية لرمزية قواعد الاقتصاد السياسي الكلاسيكي المطبَّقة على رأس المال الرمزي) بينما لا يترك الحساب أو بصفة عامة الطريقة العقلانية (بمعنى إستراتيجية مستبطنة وغير واعية لاعتياد مُولِّد) أي حيِّز للمِخيال (انظر الفصل 11).

تقترح قراءة آلتوسير لكتاب **رأس المال** لكاتبه ماركس مجموعة اتصالية للبنية التحتية (الاقتصادية) مع البنية الفوقية حيث تُعَرّف الأيديولوجيا على أنها علاقة **مِخيالية** بالواقع. لكن إن كان للبناء ثلاثي الطبقات (الاقتصادي، القانوني، السياسي والأيديولوجي الثقافي) مزايا بيداغوجية، فهو مع ذلك مبالغ في التبسيط، إذ لا يمكن التقليل من الطابع الآلي للحتمية الاقتصادية عن طريق «الآثار الجدلية» بعودة الهيئات العليا نحو الهيئات السفلى لأن لفظ الجدلية هنا مفرغ من محتواه، ولا يشكل سوى مفهوما صوريا يموِّه مشكلة نظرية حقيقية عوض حلِّها، وسنرى أنّه ربما توجد قراءات لعمل ماركس أكثر عرضا (transversales) يجب القيام بها.

هكذا نكون أمام مشكلة منهج، فكيف نعبِّر عن الظواهر المعقدة مع أخذ أبعادها المتناقضة (نزاع/إجماع، العقل/المِخيال، وغيرها) بالاعتبار، وهذا هو السؤال العميق الذي يطرحه إدغار موران (Edgar Morin)[11] الذي يبحث عن منهج يمكِّنه من تركيب ما هو معزول **وربط ما هو منفصل حيث يقول: «لا تستطع النظريات السوسيولوجية تصور وحدة المتضادات ولا التضاد**

---

(11) قد يستغرب القارئ المتفطن غياب تناول بصفة كلية أعمال إدغار موران. ومَرد ذلك عدا غياب متسع - الذي يكون دائما تبريرا خاطئا - سببين متكاملين: لا تشكل أعماله الأولى حول النجوم الفنية، وتحولات القرية الصغيرة بلودوزي (Plodezet) وحول إشاعة اورليان (Orléans) وغيرها تيارا سوسيولوجيا. انطلاقا من سنة 1973، يظهر إدغار موران باحثا في الابيستمولوجيا يحاول التركيب بين العلوم الانثربواجتماعية وعلوم الطبيعة انطلاقا من مفاهيم التنظيم (الذي يتجاوز حينها مفاهيم النسق والسيبيرنطيقية (راجع إدغار موران، 1981، 28). لا تتوافق هذه الأعمال ذات "المستوى الإبستمولوجي والبراغماتي " التي نوجه القارئ إليها (راجع قائمة المراجع في آخر الفصل) مع المستويات السوسيولوجية التي نتناولها في هذا الكتاب.

في الوحدة، لا يرى بعضها سوى وحدة النسق الاجتماعي ولا يرى البعض الآخَر سوى المتضادات التي تعتبرها الأولى ثانوية، بينما لا ترى الثانية في الوحدة سوى واجهة أو قناع. والحالة هذه، فما يلزمنا هو فكر قادر على تصور المجتمع ليس كوحدة / تعدد فحسب، بل أيضا بصفته **اتحاد الوحدة والتفرق**.

«يعتبر مفهوم المجتمع سوسيولوجيًا بالاصطلاح الألماني (Gesellschaft) ومعناه نسق تكوّنه التفاعلات المادية والتقنية والمصالح، ولكنه يعتبر أيضا «وطنيًا» باصطلاح الطائفة أو (Gemeinschaft) (. . .)

«لتصور الطبيعة المزدوجة لـ (Gemeinschat/Gesellschaft) للمجتمع، يجب أن نتفادى الفصل بين هذين المفهومين (المتكاملان في تعارضهما) وتبسيط فكرة المجتمع في أحدهما، عندئذ نستطيع فهم، ليس البعد الأسطوري للواقع الاجتماعي والبعد الحقيقي للأسطورة الاجتماعية فحسب بل أيضا الاتحاد / التفرق للمجتمع/ الأمة، الذي نجده في /Gemeinschaft Gesellchaft (1984، 118).

بصفة عامة، وتفاديا للسقوط من جديد في قبضة مبدأ فصل/ تبسيط وتجنب العلاقة الخطية المشوهة، يقترح إدغار موران اللجوء إلى **الدَوَرانية** بقوله: «نحتفظ بالدورانية بإبقاء ترابط قضيتين معترف بصحتهما بصفة منعزلة، لكن حين التقائهما تنفي كل واحدة الأخرى، ليكون فتح إمكانية تصور هاتين الحقيقتين بمثابة وِجْهَيْن لحقيقة معقدة، وهذا كشف للواقع الأساسي المتمثل في البيترابط (interdépendance) بين مفاهيم يعزلها الفصل أو يعارضها، وفيه دعوة للبحث عن هذه العلاقة» (1981، 18). على هذا الأساس يمكننا القول بأن «الدائرة ستكون عجلتنا، وطريقنا سيكون لولبيا» (نفسه، 19) وليست صورة اللولب في نظرية المعرفة جديدة، فالسؤال المطروح هو ذلك المتعلق باستخدام مبادئ إبيستمولوجية في حقل تطبيق معيّن، السوسيولوجي فيما يَخصنا.

من جهتنا، ودون رفض صورة الدائرة واللولب، نقترح بصفة مؤقتة صورة **الإنبجاس** التي تسمح بترجمة **الروابط الباطنية** بين عناصر الظاهرة،

وهنا أيضا يتعلق الأمر وبصفة فعلية برد على نقد الفصلِ الذي خصصه إدغار موران للمناهج التقليدية المنبثقة عن الديكارتية.

5 - إنبجاس[12] النزاعات

يمكن لنظرة جديدة للنزعات الاجتماعية - والتناقضات التي تحملها - أن تعتمد على أعمال ماركس، وكوزر ورواينو وغيرهم (انظر. قائمة المراجع) أما فيما يخصنا فقد اخترنا الانطلاق من أعمال داراندورف التي وعدنا بنقدها في صفحات أعلاه، ويمكن ذلك بصفة أساسية في نقطتين: النزاع بأكثر من عنصرين، وتراتبية النزاعات في المجتمع الحقيقي.

أ - نحو نزاعات بعدد n من الأطراف تفتح الباب أمام الإجماعِ

إننا ندرك جيدا ضرورة المحافظة عند داراندورف على جدلية بطرفين في تعريف مجردٍ لعلاقة **السلطة** المتميزة بهيمنة البعض وخضوع البعض الآخَر إلى غاية تحديد طبقتين في نزاع ليس إلا، أما إذا تركنا جانبا هذه الدرجة من التجريد فإنّ الواقع الاجتماعي يمنحنا وسائل معتبرة لإثراء نظرية النزاعات بالتفكير في نزاعات يزيد عدد عناصرها عن اثنتين.

في نقده لماركس فيما يخص ذوبان رأس المال وتحلل العمل، ابتدع داراندورف المادة النظرية من أجل نزاع بعدد *n*من الأطراف. فمن جهة، أظهر الفصل بين رأس المال والمسيِّرين تغييرا في «تشكيلة المجموعات المشاركة في النزاع» مستنتجا أنّ «تحلل رأس المال يُحدث تغييرا في مخططات النزاع» (Dahrendorf, 1972, 49) وشكك من جهة أخرى في وحدة وتجانس الطبقة العاملة المتحولة إلى شريحة (couche) اجتماعية «أفقدها التاريخ وضعية ودورا اجتماعيا استبدله بعديد من الأدوار الحاملة لتوقعات متباعدة وتنازعيه في غالب الأحيان» (نفسه، 50).

(12) سنعرف الإنبجاس بالتقابل مع الانفجار الذي يدفع عناصر الكلية إلى المحيط، أي يفصلها ليحللها أحسن. بينما الإنبجاس عبارة عن طريقة ذهنية تهدف إلى تحليل كل عنصر على ضوء العناصر الأخرى والكلية، ومعناه القريب بين الأضداد للتعبير عنها.

من خلال هذه المواد الملموسة، نرى داراندورف مترددا يسترعي التغيرات الحاصلة في محتوى هذه النزاعات للعودة بعد ذلك إلى نزاع ثنائي. ومع ذلك فليس هناك ما يمنعنا من التفكير في نزاع تتعارض فيه ثلاثة، أو أربعة، أو خمسة أطراف أو أكثر، والتي يمكنها عقد تحالفات طويلة الأمد أو مؤقتة. ويظهر أن المِصدمة الوحيدة تتمثل في سهولة قراءة نظرية لمثل هذه النزاعات، ولكن ذلك غير كاف لتبرير الاكتفاء بنمط تفكير ثنائي[13]. فما هو القسط الثقافي والفلسفي في هذا الإرث؟ وما هي مكانة ديكارت، ثم هيغل، وأخيرا ماركس في هذه النظرة للعالم؟

في عرض موسع عن حدس زيمل، يبرز فروند (J. Freund) الأهمية التي يكتسيها وجود طرف ثالث في النزاع المحُصور سابقا بين طرفين لا أكثر. يدل الطرف الثالث على **قطيعة**، إذ يسمح من جهة بدخول طرف رابع وطرف خامس وغيرهم، ويشكل من جهة أخرى اختلالا في توازن الثنائية ويقيم علاقة من الأقلية إلى الأغلبية (J. Freund) [14]*introduction à G. Simmel*, 1981, 65-66). عندما نعي أهمية النزاع عند زيمل باعتباره وضعية لا يمكن تجنبها إذ تمثل أساس التنشئة، جعلنا ندرك الأهمية كاملة للعدد 3 عنده.

إذا بقيت الهيمنة والخضوع عبارة عن تصورية قابلة للاستعمال فالنزاع بثلاثة أطراف (و أكثر) يُدخِل بُعدا أكثر **دينامية** وواقعية من الثنائية البسيطة. يكشف النزاع بعدد **n** من الأطراف عن تلك **التعارضات** والاختلافات، ولكن أيضا **التحالفات**، بمعنى أنه يصف الحركة (في النزاع ومن حول التحالفات المُتحَرِّكة) والنظام (داخل كل طرف وفي التحالفات الدائمة) معا.

في مثال خاص عن تحليل الطبقات الاجتماعية في الجزائر في سنوات السبعينات[15] وضحْنا أهمية التحالفات، وبالتالي الإجماع المتولّد عنها في

(13) لاحَظ غي روشي (G. Rocher) المشكلة دون التوسع فيها فيما يتعلق «بوضعيات حيث يقترح ويبادر الأشخاص أو مجموعات في سلطة بتغيرات يرفضها آخرون» (1972، ج3، 121).

(14) cf. aussi J.Freund, «Le rôle du tiers dans les conflits», *Etudes polémologiques*, 1975, N°17, p. 68 et ss.

(15) cf.J.P.Durand, «Exacerbation de contradictions sociales et resserrement des

حجب اختلاف المصالح و«تلبيد» (occultation) علاقات طبقية متناقضة بفضل وجود ريع بترولي قوي.

ب - تراتبية النزاعات

نستطيع أيضا التساؤل عن الاهتمام الذي يبديه داراندورف في تناول كل نزاعات السلطة متجاهلا تماما ملكية وسائل الإنتاج، يبدو لنا أن ثمة طريق آخَر للتعبير عن اختلاف المصالح في مسار الإنتاج، مع الاحتفاظ بنظرية القيمة الماركسَوية والانتقادات التي يوجهها داراندورف حول الفصل بين ملكية رأس المال وتسييره، فالأمر يتعلق **بمفهوم تراكم القيمة بقطب فريد** (القطب الرأسمالي أو/ والدولة) أو بتعبير آخَر، الإبقاء على الفصل بين منتج (القيمة) ووسائل الإنتاج. إن الأمر ببساطة هو تبيان أنه في كل الحالات، صحيح أننا نلاحظ المحافظة على تراكم رأس المال بأشكال وطرق مختلفة، لكننا نلاحظ أيضا عجز منتجي القيمة على التدخل في استعمالها، فسواء كانوا مساهمين صغارا، أو «دولة الشعب كله» (كما نص على ذلك الدستور السوفيتي) أو بعض الرأسماليين الأكثر ثراء، فالاستعمال لم يعد بيد المنتجين... مع أن منطق التراكم يسيطر على المالِكين أو الموظفين على حد سواء كما وضَّح ماركس ذلك. فحتى وإن تطلب تفسير ذلك توسعات كثيرة هنا، فإننا نتنبأ كيف نحلل الرأسمالية عن طريق هذا الانحراف في الرأسمالية الحالية (والمساهمة الشعبية في الأرباح) أو الاشتراكية المؤممة.

لكن، وتفاديا الوقوع في الانحرافات التي انتقدناها آنفا، لا يمكننا أن نجعل من هذا النزاع الذي يحمل شبكة وحيدة لقراءة الاجتماعي، إذ يظهر بوضوح متزايد أن المجموعات الاجتماعية والفاعلين الفرادى يساهمون في سلسلة نزاعات من طبيعة **مختلفة** لكنها متراكبة بعضها مع بعض، فهم خاضعون تارة ومُهَيمِنون تارة أخرى (حيث يمكنهم زيادة على ذلك عقد

---

alliances politiques en Algérie», *Annuaire de l'Afrique du nord,* 1977, Paris, CNRS, 1978, et, avec H.Tengour, *l'Algérie et ses populations*, Bruxelles, Complexe, 1978.

تحالفات). إن الوضعية معقدة بما يكفي لنجعل من بناء شبكة وحيدة ولا زمنية عملا لا-معنى (non sens) علمي له، لكننا نعتقد أن **تراتبية النزاعات** ممكنة بل لا مناص منها لتفسير وضعية دقيقة، ومعناه أنها ليست وحيدة وغير صالحة في جميع الظروف، بل أكثر من ذلك، حتى تكون صحيحة ينبغي أن تمر عبر **فهم** دوافع المجموعات المتنازعة، وفي ذلك تأكيد على سقوطيتها.

ج - قراءة إنبجاسية لـماركس

لقد أفضت أعمال ماركس إلى بناء نظرية **علاقات الإنتاج** والتبادل الرأسماليين، والتي أنجزها في القرن 19 حيث كان الاقتصادي مهيمنا فاعتنى مؤلفَه الأساسي الموسوم *Critique de l'économie politique* بهذه الحلقة من الاجتماعي، الشيء الذي يسمح لنا بأن نتساءل: لماذا نحصر قراءة ماركس في قراءة اقتصادية ؟ بتعبير آخر، واقتفاء بهنري لوفيبر، ألم يُقَدِم ماركس منهجا أكثر صلاحية بصفة عامة من ذلك الذي استعمله في كتاب **رأس المال**؟ واعتمادا على مفاهيم **علاقات الإنتاج والتبادل** والجدلية التاريخية التي تتضمنه أليس ثمة مبادئ تحليل من أجل قراءة غير اقتصادية للاجتماعي في نهاية القرن 20؟

قبل الاجابة عن مضمون هذه الأسئلة هناك تحوُّل خفيف يفرض نفسه بشأن طبيعة مجتمعاتنا: يجب ألا يضللنا تضخم الأوصاف "ما بعد " (الحداثة، الصناعية، الرأسمالية...) ووصف **المجتمع الإعلامي** وهي عبارة عن تسمية غير مُراقَبَة، وإن لا يستطيع أحد إنكار الأهمية الحاضرة للمعلومات والتحولات الجارية المرتبطة بالتقدم في معالجتها وتخزينها، إلا أنه رغم عمق هذه التحولات الحاصلة منذ قرنين، بقيت نفس المبادئ المؤسِسة مهيمنة، ولم تتغير طبيعة نسقنا الاجتماعي، حيث أصبحت المعلومة على أكثر تقدير سلعة وغدى الفضاء الاقتصادي الوطني بالأمس عالمي اليوم.

مع استمرارية النسق الاجتماعي المعترف بها والزيادة الكبيرة في أهمية المعلومة، ليس هنالك ما يمنعنا من استعمال مفهوم **علاقات الإنتاج والتبادل**

في معناها الأكثر اتساعا مثل **الإنتاج** السياسي والثقافات والمُوضا والخطابات والممارسات اليومية والأساطير والطقوس والتمثلات الرمزية وغيرها. أما بالنسبة **للتبادل** فإننا نتساءل ألا يتعلق الأمر بربط الاتصال بين مجموعات اجتماعية من طبقات وأقليات إثنية وفاعلين وغيرهم، أو تحليل دورة هذه المنتجات بالمعنى الواسع؟ إذا كانت أعمال ماركس الاقتصادية قد أفضت إلى نظرية القيمة كمصطلح عملي لتفسير الاقتصاد الرأسمالي من منطلق الاستغلال، سيكون من الضروري إبداع المصطلحات العملية لتحليل السياسي والثقافات والممارسات اليومية وغيرها. وهنا نتعرف على الاستنتاج البرمجي عند هابيرماس الذي يريد بناء هذا «التجريد الحقيقي» الجديد للتعبير عن بُنى العالَم المعاش من منطلق **التصرف الاتصالي**.

توجد طريقة أخرى أكثر إنبجاسية تتعلق بمصطلح **قوى الإنتاج**، الذي رأينا استعماله الاقتصادي بصفة أساسية عند ماركس خصوصا بشأن عدم التطابق (أو التناقض بين مستوى قوى الإنتاج وطبيعة علاقات الإنتاج (انظر. فصل 2). يؤكد ريمون آرون على الصعوبات الجمة في استعمال هذا المصطلح الاقتصادي في قوله «لا يمكن فصل التجهيز التقني لحضارة ما عن المعارف العلمية»[16] فحين نقلِّب النقد يمكننا أن نجعل من قوى الإنتاج مصطلحا عمليا يضع في قلب الإنتاج (وعلاقاته) مجموع ما يشكل مجتمعا من علاقات اجتماعية بصفة عامة (العائلية، الجوار...) وعلاقات العمل (تنظيم المؤسسة والعمل، العلاقات التراتبية، الصداقة، وغيرها) ولكن أيضا المعارف المتراكمة العقلانية أو غيرها (علوم، شعر، آداب...)، وثقافة اليومي والتمثلات الرمزية وغيرها، وفي هذه الحالة تُثْرى هذه القوى بكل ما كان ينقصها من ما هو **غير مادي**، والذي يزيد التطورات الإعلامية الحديثة توسعا.

خلاصة القول، وكما يكتب ميشال كروزي، لا يوجد مجتمع حيث يغيب النزاع أو التوتر (انظر. فصل 7) إلا أن النزاعات الاجتماعية ليست من

(16) R.Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1976, p 186.

طبيعة واحدة وتظهر تراتبيتها - مؤقتة دوما - أمر لا بد منه فيبقى المشكل المطروح هو ذلك المتعلق بصيغ التراتبية وطبيعتها المختلفة التي تُصعِّب استعمال عنصر مشترك يعطي معنى للأفعال والممارسات، ومن ثمة إلزامية الاعتماد على منهجية فهمية. أخيرا، تنتج النزاعات بالعدد n من الأطراف بالضرورة تحالفات وعوامل الاندماجات المحلية والإجماع، كما يمكن أن تتولد أشكال أخرى للإجماع أو السِلم الاجتماعي عن توازن هش بين قوى متعارضة، أو تلبيد (مؤقتة) لعلاقات متناقضة تعود بتدخل عنصر خارج عن النزاع عن طريق الإكراه.

6 - من العمل إلى المِخيال

يتساءل كل تفكير انثروبو- سوسيولوجي حول **إعادة إنتاج المجتمعات البشرية** التي يمكن أن نمفصلها حول **الإنجاب** (تعويض الأموات بالولادات) **وبقاء** الكائنات البشرية.

فالأول (الإنجاب) حقله **الحياة الجنسية** البشرية التي نعرف ما لها من أهمية في تنظيم النفس، إنها مَقَر المِخيال الذي أنقصت الفرويدية من أهميته، حسب جيلبير دوران وكاستورياديس بينما ينتظم بقاء المجموعات البشرية حول **العمل** (بالمعنى الواسع أي في العلاقات التي تنسجها مع محيطها ومع الطبيعة مستعملة **العقل** في محاولتها الهيمنة عليها بغية توظيف أمثل لمجهودها تبعا للأهداف المرسومة.

يشمل مفهوم البقاء المستعمل أعلاه مجموع علاقات الإنسان بمحيطه، أي العمل **المنظم اجتماعيا** (نسميه أحيانا «عمل بأجر» لتمييزه عن أشكال العمل الأخرى، وإن لم يكن مأجورا كلية)، وفي الوقت ذاته **العمل البيتي**[17] **(تحضير الوجبات، صيانة المسكن، تربية الأطفال، أعمال ترقيعية متفرقة، وغيرها) لكن أيضا الراحة ونشاطات الترفيه** (استجمام، سياحة، جميع الممارسات الرياضية، قراءة، تلفزيون، وغيرها).

---

(17) العمل البيتي بدوره منظم اجتماعيا، نستعمل هذا المصطلح لتمييزه عن «العمل المأجور» حتى وإن كان مركبا معه.

ونظرا لتزايد الوقت المُقضّى في الفضاء ألبيتي أو في الترفيه، تنتقل الأبحاث السوسيولوجية نحو هذه المواضيع الجديدة التي أخذت في التوسع وهذا ما يتناسب مع تحول الأنماط المعيشية مع تنامي النشاطات الإعلامية.

لكن هل يجب استنتاج، كما فعل ألان توران في مِؤلفاته الأخيرة، أن الثقافة تفوَّقت على العمل، الذي لم يعد ينظم الاجتماعي؟ يبدو لنا أن تحول أنماط العيش والعمل منذ عقدين من الزمن لا يبرر التخلي عن العمل باعتباره موضوعا مركزيا للتحليل السوسيولوجي، كما يظهر في فاعِلانية ألان توران في سنوات 60 و70. يبقى العمل دوما المنظم اجتماعيا لإحدى العلاقات المتميزة التي يقيمها البشر مع محيطهم الطبيعي والاجتماعي، كما أنهم ينتظمون اجتماعيا في هذه العلاقة في مجموعات وطبقات (كلها ممارسات تغذي المِخيال)، وهذه العلاقات نفسها القائمة في مسار الإنتاج هي التي تحدد **علاقات التبادل**، ومعناه شروط الاستهلاك التي تلعب دورا لا يستهان به في الحياة اليومية، ليس في توفير الخيرات المادية فحسب، بل وفي طريقة استعمالها أيضا (انظر. بيار بورديو، جان بودريار Jean (baudrillard)

ولأن الأفراد ينتظمون في علاقتهم الإنتاجية (بالمعنى الواسع) أي في العمل (بأحد أشكاله)، في طبقات (الاجتماعي- التاريخي) وينضمون توزيع الخيرات المادية أو الرمزية (حياتهم اليومية) يبقى العمل إحدى الطرق في المعرفة الإنبجاسية ما لم نَبتُر، بمعنى إذا لم نتجاهل حصة **العمل ألبيتي** كلها (مع تقسيم المهام على أساس الجندر) أما بخصوص الوقت الفارغ، ما لم نغفِل آثاره على فَرق في طبيعة ما يستهلكه البعض من ترفيه وما يستهلكه البعض الآخَر.

في الوقت ذاته (نؤكد جيدا على عبارة في الوقت ذاته، حتى وإن فصلت العرض الخطي وكسرت وحدة التحليل)، يؤَسَس العمل باعتباره نشاطا على العقلانية والخيال يغذيهما باستمرار، فالزوج الاصطلاحي عمل- عقلانية شكَّل موضوع آلاف المؤلفات، لكن من الغريب أن الزوج عمل - مِخيال لم يسترع من اهتمام إلا القليل، إذ تفضل علوم التنظيم مثلا

المقاربات المُسَكلِجة (psychologisante) انطلاقا من **الحافز** في العمل أو من نظريات **الحاجات**.

ومع ذلك، لا يمكن الاستهانة بمكانة المِخيال في العمل، لا بالنسبة لعلاقتها بالحياة الداخلية للمؤسسة (تمثل التراتبيات وأرباب العمل والأنساق الإنتاجية والتنظيم والترقيات والإشاعات والأساطير الداخلية وطقوس المشاركة، وغيرها) فحسب، بل أيضا بالنسبة للتطور العام للعمل (العمل الخابل (abrutissant) والعمل «الذي يحررنا»، خفض مدة وقت العمل، العمل أصل المجتمع الثنائي، البطالة، وغير ذلك) وهي تساؤلات مماثلة صالحة بالنسبة للعمل ألبيتي أو للترفيه.

تُثرَى كل هذه التساؤلات اليوم من خلال موضوع التدفق الإعلامي حيث يخصص للعقلانية والمِخيال مكانة جيدة، ألم نؤكد سابقا أن صورة الفيديو تظهر أكثر قوة (وحقيقية أكثر؟) من الواقع؟

لإخراج المجتمع من خيبته الحالية، يجب على السوسيولوجيا أن تعيد الاعتبار لثلاثة مفاهيم وهي: **النزاعات**، و**المِخيال**، و**العمل**. ويجب أن لا ينسينا مفهوم النزاع مفاهيم التحالف والإجماع والاندماج ولا يمكن أن تتوقف عودة المِخيال عند «الحياة اليومية» مع ضرورة تعايشه مع العقلانية، أما بخصوص العمل فإننا نحتفظ ببعده ألمستعرض (transversal)، وباعتباره مهيكل اجتماعي، فهو أيضا في قلب الحياة اليومية (العمل ألبيتي) ويتركب مع ما هو متصور بمثابة ضده، ألا وهو الترفيه.

تبقى مسائل المنهج رهانا لربط الصلة بين هذه الأدوات، فالدَّوَرانية أو الإنبجاس مصطلحان يجب استعمالهما في «نظريات ذات بعد متوسط» تتطابق مع الاجتماعي-التاريخي.

بيبلوغرافيا(18)

ASSOUN Paul-Laurent: *L'Ecole de Francfort*, Paris, PUF, 1987, 127 p.

BALANDIER Georges: *Sens et puissance*, Paris, PUF, 1971, 1986, 335 p.

CASTORIADIS Cornélius: *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975, 503 p.

CASTORIADIS Cornélius: *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Le Seuil, 1978, 318 p.

DAHRENDORF Ralf: *Classes et conflits de classes dans la société industrielle*, Paris- La- Haye, Mouton, 1972, 341 p. (1957).

DURAND Gilbert: *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964, 1984 a, 133 p.

DURAND Gilbert: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, 1984 b, 536 p.

FERRY Jean-Marc: *Habermas, l'éthique et la communication*, Paris, PUF, 1987, 587p.

HABERMAS Jürgen: *Morale et communication*, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 213 p. (1983).

HABERMAS Jürgen: *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, 2 tomes, 448 p et 480 p. (1981)

HABERMAS Jürgen: *Logiques des sciences sociales*, Paris, PUF, 1987, 462 p. (1982-1984)

MAFFESOLI Michel: *La violence totalitaire, essai d'anthropologie politique*, Paris, PUF, 1978, 311 p.

MAFFESOLI Michel: *L'ombre de Dionysos, contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Les Méridiens, 1985.

MAFFESOLI Michel: *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*, Paris, Les Méridiens, 1985, 260 p.

MAFFESOLI Michel: *Le temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Les Méridiens, 1988, 226 p.

MORIN Edgar: *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Paris, Le Seuil, 1973, coll. Points, 1975.

MORIN Edgar: *La méthode*, Paris, Le Seuil, 3 t., 1977, 1980, 1986, coll. Points, 1981, 1985.

MORIN Edgar: *Pour sortir du XXe siècle*, Paris, Nathan, 1981, coll. Points, 1984, 380 p.

MORIN Edgar: *Sociologie*, Paris, Fayard, 1984, 466 p.

MORIN Edgar: *Mes démons*,, Paris, Stock, 1994, 344 p.

VINCENT Jean-Marie: *La théorie critique de l'Ecole de Francfort*, Paris, Galilée, 1976, 153 p.

---

(18) عدا مؤلفات الكُتاب المذكورين في هذا الفصل والذين تمت ألإحالة إليهم في الفصول السابقة.

الفصل الثالث عشر

الفرد والمجتمع
التحديد واللاتحديد

جيرار ديهي[1]

تتغير العلاقة فرد-مجتمع لتعطي قدْرا من السببية لأحد الاصطلاحين أو لعلاقتهما البينية ذاتها، وهي علاقة ارتباط بالمجتمع وبالثقافة وبالحضارة التي تبنى فيها، وبمَثَل (idéal) تحقيق الشخصية مثلا (H. Mendras, 1978, 12). بالنسبة لبيتر بيرجي وتوماس لوكمان ليست النظرة الجدلية بين الواقع الاجتماعي والوجود الفردي جديدة في التاريخ ولكنها تعود إلى ماركس (1986، 254) ففي عالم متغير تتغير معه أيضا العلاقة فرد-مجتمع وإن ظهرت الأشياء في جهة أخرى معقدة للغاية. فباعتبارها موضوع دراسة، يطرح هذا التغير مسألة الرابط الاجتماعي الذي يساءِل مجموع العلوم الإنسانية والاجتماعية ويعيد النظر بصفة ظرفية في التمثلات التي، بميزاتها الدائمة والتنازعية في الوقت ذاته، تظهر بصفة ما ثابتا أنثروبولوجيا في مجموعة من الإشكاليات: الكل الاجتماعي.

تقدم الانجازات الهندسية المعمارية أمثلة بليغة عن هذه النسبية، تمثل تعبيرا معقدا ومتكلفا عن تمثل العالم (G. Labica, 1987) وهي مثل أساليب اللباس والتقنيات المطبخية أو الغرامية من موضا وفنون الأكل والإغواء، استراتجيات تمايز مختلفة من أنواع متعددة (T. Veblen, 1989 ; P. Bourdieu, 1979).

(1) عالم سوسيو- سيكولوجيا، جامعة آنجيرس.

والشيء نفسه بالنسبة للهندسة المعمارية الاجتماعية التي دشنتها العلوم التي تحمل نفس التسمية والفلسفات التي تمنح ما قل أو كثر من فضاء لتطورات الفاعل الفردي، فالإنسان في البعض منها، الوجودية مثلا، عبارة عن حرية قبل كل شيء، عن مشروع (Sartre, 1960) بينما هو في فلسفات أخرى ترجمة لنسق فعل أو حامل بُنية.

وعليه سَيُعَبِّر عنف الجنون ليس عن ألم فرد منعزل فحسب، بل أيضا عن إخفاق داخلي لمؤسسة في مشروعها الاتصالي (E. Goffman, 1968, R. D. Laing, D. G. Cooper, 1972).

فالفرد المنفي أو المهاجر الذي ترفضه الجماعة سيحول مرضه إلى مرض فسيولوجي فيقصى ليلقى الموت (M. Mauss, 1930, chapII) وعلى هذا الأساس تذوب الحتميات التي تؤسس الفرد والاجتماع في نفس رمزية قطيعة الرابط والهوية (A. Camus, 1994).

لا تكون دراسة تحديد العلاقة فرد/مجتمع بالنظر إلى تعبيرها العملي فحسب، بل أيضا من خلال تعبيرها الرمزي وأشكاله المختلفة في عالم معقد. تخضع البيعلاقات فرد/ مجتمع لقواعد خاصة بأنساق وصيغ تعبير، ولكنها تساهم بصفة خاصة في مسار بناء الواقع الاجتماعي من خلال مِخيالات تخص مجموعات رمزية (G. Durand, 1968 ; M. Détienne, 1981). في كتابه حول *La socialisation et la construction des identités sociales et professionnelles* يذكِّرنا كلود ديبار (Claude Dubar) في الخاتمة بأن العلاقة فرد-مجتمع توجد في قلب الهوية الفردية والاجتماعية في حركة بناء اجتماعية مشتركة (1991, 264).

أولاً: صعوبة التحديد

تشهد السوسيولوجيا والسيكولوجيا باعتبارهما اختصاصين علميين على حقيقة صعوبة اختزال معرفة الإنسان إلى أحد هاذين القطبين، ومَردُ هذه الصعوبة تكمن في تاريخ الأفكار (V. Descombes, 1979) وازدواجية ثقافية حيث يؤدي «الأنا» و«الآخَرون »أدوار البطولة الأساسية.

يلتقي علماء الاجتماع وعلماء النفس أحيانا مع المؤرخين وعلماء الأنثروبولوجيا حول قصص الحياة والسير الشخصية في محاولتهم فهم وتفسير كيفية سير العالم الاجتماعي، ويبقى النظر الثابت لكل فريق، أو تبادلات وتوافقات علماء الاجتماع مع علماء النفس، وعلماء أللسانيات مع علماء الأنثروبولوجيا، والمحللون النفسانيون مع هذه الفئة الأخيرة كفيلة بالحفاظ على دينامية بين الاختصاصات، تلك الحركة الدائمة حيث تتأرجح المناهج والمصطلحات، اليقين والنظريات.

تؤكد هذه الحركات على صعوبة تحديد حدود حقل اختصاص عندما يتعلق الأمر بالتفكير في انتقال العلاقة من الفرد إلى المجتمع، إذ لا يكفي مشروع بناء اختصاص للتأكد من مسألة الحتمية. يتساءل جورج غانغيلام (G. Ganguilhem) (1904-1995) حول طريقة كلود بيرنار (1813-1878) التجريبية معتبرا نفسه محقا عندما يريد معرفة ما إذا لم تكن هذه المنهجية الشهيرة تبدلا في الميتافيزيقا التقليدية وبالتالي تكون صرامة النزعة الوضعية في رأيه، من خلال المنهجية، في الخط المستقيم الذي رسمته فلسفة التحديد حيث يتغلب الاعتقاد في تحديد على «حقيقته» (G. Ganguilhem, 1965, 158). وعليه لا يمكن خلط التحديد (détermination) مع الحدود الخاصة بمجال بحث. وفي جهة أخرى، من بين جميع الاختصاصات ما هي تلك التي نختارها دون خطر الاعتباطي؟ هل السيكولوجيا أم السوسيولوجيا؟ السيكوسوسيولوجيا أم السوسيوسيكولوجيا؟ أم السيكولوجيا الجماعية أيضا؟

يظهِر التفكير حول تأسيس العلوم باعتباره اختصاصا، أي **الإيبستمولوجيا**، الطابع المتحرك والنسبي تاريخيا ومكانيا لمجموع التجزيئات التي تطمح أحيانا إلى التصنيف التراتبي للعلوم. لكن في أعالي (en amont) هذا التصنيف، تثير مناهج تأسيس المعارف مشكلة وجاهة الادوات، فمنظم العلوم المعرفية لا يحررنا من **أفكر** (*cogito*) وبعد ديكارت (Descartes) المطالبة بفكر متفرد (H. Putnam, 1984).

فسواء كانت استنتاجا انطلاقا من «**نظرية** » أو تداخل (interférence) انطلاقا من تجربة، تطرح الطريقة مشكلة المكانة العلمية لتفسير في قطيعة مع

الأفكار المسبقة وهي ليست ببساطة منتجة خطاب إضافي، فمهما كانت الملاحظات، يمكننا دائما أن نجد تأويلا «يتطابق مع الميدان» (R.K. Merton1965, 36). وبصفة أساسية أكثر يمكن اعتبار كل نظرية على أنها **هرمنطيقية** قبل شيء، ومعناه كتأويل عقلاني يمكن أن يبتعد عن موضوعه وذلك باختزاله (G. Durand, 1964). كما تثير المقارنة بين السوسيولوجيا والسيكولوجيا مجادلات يمكن اعتبار إحداها عاجزة على وصف دينامية، والأخرى بمثابة منطقة خاطئة في المعرفة لعدم توفر موضوع فريد وحصري وإطار نظامي من المؤشرات والمتطلبات (D. Jodelet, *J. Viet, Ph. Besnard* 1970, 14 et sq).

هكذا يوجد من الاختصاصات ما هي أقدر على تحديد علاقة الفرد بالمجتمع، منها «المتشددة» ومنها «اللينة» قد توفِّر السوسيولوجيا رفاهية الأطر العامة لتحليل، بانوراما واسعة حول الحياة الاجتماعية ومساوئ التباعد، بينما توفر السيكولوجيا احتياطي من مزايا المناهج يمكن لعلماء السوسيولوجيا استعماله، فمشاكل تجاور الاختصاصات بنِزَاعاتها تجعل أهميتها نسبية وتذكِّرنا بأن مسألة التحديد لا تمر آليا عبر ما يقدمه الباحث من تعريف وما يرسمه من حدود.

لا تنقسم العلاقة فرد/مجتمع إلى عدد من الأجزاء يعادل عدد الاختصاصات حتى نَصِفَها، فالتجزيء الاختصاصي في مصطلحه ليس بالانعكاس الوحيد لتقسيم العمل العلمي في مسار تحيين مسيرة بناء تحديد معقد للعلاقة فرد/مجتمع. وهو ليس بجغرافيا بسيطة للتحديد، ولا شكل جيِّد لتقسيم عمل فكري يغطي موضوعا أحاديا وإنما انعكاس معقد (D. Lecourt, 1973) وفاعل يساهم في توجيه التعميمات ويُحَوِّل الاختصاصات ويشارك بذلك بفعل الواقع في نظرة حول الاجتماع أقل أو أكثر سوسيولوجية، سيكولوجية أو سيكوسوسيولوجية.

1 - تعددية أم أحادية التحديد؟

ترجع النتائج في السوسيولوجيا والسيكولوجيا والسيكوسوسيولوجيا في

آخر المطاف إلى قوانين سيكواجتماعية، سيكولوجية، نفسانية وفيسيولوجية. في السيكولوجيا الاجتماعية، يخبرنا **التوجه نحو خفض التنافرات المعرفية** (dissonances cognitives) عند فيستانجير (L. Festinger) عن سر بقاء المعتقدات رغم ما تأتي به الوقائع .(1970, 214) وتسمح نظرية «الشكل الحسن» بتعليل في السيكولوجيا، مع النظرية التي تحمل التسمية ذاتها أو «النظرية الجيشتالتية» تزامن الانتظامات الإدراكية .(W. Kohler, 1964) في التحليل النفسي تصف لنا مصطلحات إزالة العقدة (abréaction) والإعلاء (sublimation) أو العقلنة على التوالي ضبط الانفعال بتجليه مؤجلا، وتحويل الميل الجنسي نحو هدف جديد مُثَمَن اجتماعيا، وطريقة تستشهد بالواقع لحجب نزاع داخلي في نفسية (psychisme) (J. Laplanche et J.-. Pontalis, 1973). وتفسر الفيسيولوجيا بمبدأ الوسط المستقر ذاتيا المحافظة على استقرار الجسم، وبصفة أوسع على التوازن الداخلي للكائن.

إنّ القبول بتصور مُوَرَق للتحديد هو مجازفة تؤدي بنا إلى الخلط بين الخريطة والميدان، والواقع أنه يمكننا أن نتصور إمكانية وجود هذه القوانين أو الظواهر في استقلالية تامة عن بعضها البعض

إن تمثل العلاقة فرد/مجتمع في عدة أجزاء يؤكد مسبقا على الطابع الملائم لتجزيء الاختصاصات بالنسبة لسؤال نظري دون أن يقول شيئا عن مسألة الروابط بين الاختصاصات، وهو في الأخير لا يقصي امبريالية اختصاص معين. وبالنتيجة يكون الرضوخ لاتجاه مماثل وتبني جميع أوجه نظره معناه إضافة تحديدات خاصة بالموضوع (العلاقة فرد/مجتمع) إلى تلك التي تبني مؤسسة المعرفة بصفتها مؤسسة، ومعناه أيضا أننا منحنا أنفسنا تحديدا متراصا وبالتالي تصبح ذلك الجزء الذي يصفه التنظيم العلمي، والمتمثل في التنظيم الاجتماعي.

سنتجاهل بتصور مماثل تلك المميزات والظروف الخاصة **بالوضعيات** حيث تحدث الظواهر، إذ مرجعيتنا واضحة لآليات يفترض أن تكون عامة ومستقلة عن ظروف ظهورها.

بهذه الطريقة يُمْكِن أن نوسِّع الاجتماعي أو الفردي حول المسلمات الثلاث التالية:

1) يمتاز الاجتماعي باعتباره نظاما متميزا بتعقيد متزايد وتراتبي لا ينتقل عبر الفرد الفردي نحو المجموعة والعكس صحيح، ومعناه أن الاجتماع له فيزياؤه وجسده الخاصين، وبصفة ترابطية تعتبر هذه المقولة تأكيدا على وجود عالم معقد يكون الفرد خاضعا له في التفسير.

2) لا يستلزم الاجتماعي وجود ظواهر خاصة بقوانين خصوصية تُعَرِّفُها، إنما هناك قانون واحد بصيغه المختلفة الفسيولوجية، والسيكولوجية، والسيكوسوسيولوجية، والسوسيولوجية، والسوسيوسيكولوجية. وعليه ليس حقل التخصص وتجزئته إلا مجموعة من التحولات حيث تصبح تعاريف البعض هي تعريف الآخرين من خلال تغيير سُلَّم، علاقة تماثل الطرح (homothétie)، لعبة المجاز، الصغير (الفرد) نحو الكبير (المجتمع)، أو التماسك ، من الاصطلاحي (idéel) نحو الواقع (الجسد، الدماغ) .

3) لا يختلف الاجتماعي بصفة أساسية عن أللاجتماعي كما لا تختلف الثقافة بصفة أساسية عن الطبيعة والاجتماعي عن البيولوجي، فالفرد والآخَر والمجتمع ليسوا بمميزات محيط، أو أثر انفتاح على شيء آخَر. فأغست كونت مثلا يعتبر العائلة أساس الاجتماعي بينما الفرد لن يكون إلا الموضوع الأخير لآخِر علم، ألا وهو علم الأخلاق. فإذا ما رجعنا إلى النص الموسوم *Tableau de la série des sciences* فإن السوسيولوجيا تنقسم إلى سوسيولوجيا الجماعي، وهي السوسيولوجيا بالمعنى الحَرفي للكلمة، وسوسيولوجيا الفردي أو الأخلاق (A. Comte, 1963, p. XIII)

بصفة ترابطية يمكن أن تتماشى تعددية التحديد مع فكر أحادي التحديد حيث يجد التنوع إطارا يعطيه وحدته، ويشكل كل تحيين لتحديد متستر خطوة على طريق تحديد أكثر عمومية. يكمن خطر هذه المسلمات الثلاث في حتميتها المطلقة ومجانيتها الكاملة، وطابعها الاعتباطي يحمل في طيِّه خطر استبداد علمي من خلال ميتافيزيقا العلم باعتباره نظام تفسير موحد مغلق وتراتبي.

2 - التحديد بمثابة بيعلاقة

لا يعتبر الفرد في علاقته بالمجتمع حامل «بنية اجتماعية»، **مسار دون فاعل ولا غاية(ات)** (L. Althusser, 1973, 69) في نظام آلية تتصور ذاتها بذاتها، سبب ونتيجة في الوقت نفسه، **سببية الكناية** (causalité métonymique) ولكنه أحد قلوب مسار تفاعلي مُؤَسَسٍ على قاعدة أيديولوجية في شبكة اتصال تستلزم وجود مجموعات اجتماعية بكلامها ونظرتها للعالم ومِخيال اجتماعي، يتركب الكل مع قواعد ليفضي إلى ممارسات (S. Moscovici, Préface à D. Jodelet, *et al.*, 1970).

على هذا الأساس يتحدد الفرد والمجتمع في علاقة متبادلة أو بيعلاقة حيث يمنح كل واحد نفسه قدرا من «الحرية» علما أنه لا يوجد مجتمع إلا من خلال أو انطلاقا من أفراد يتحدثون عن ذلك ويُظهِرونه في سلوك (N. Elias, 1987).

وعلى هذا الأساس تفترض دراسة هذه الممارسات إعادة تأسيس بيعلاقات تتحكم في ظهورها، فبنية البيعلاقة هي التي تسمح بالتأكيد على حصة الفردي والاجتماعي في وضعية ما.

ترسم السوسيولوجيا والسيكولوجيا، كل واحدة من وجهة نظرها، نمط علاقة الفرد بالمجتمع بشكل يسمح بإقامة تحديد وبالمناسبة ارتسام محور تحليل الاجتماعي حيث يتنقل هذا الأخير من المجتمع، من المجموعة أو من الثقافة إلى الفرد.

تبحث بعض أوجه النظر على الاستحواذ الكلي على محور تغير التحديد للعلاقة فرد/مجتمع، إنه حال البنيوية النسقية عند تالكط بارسنز (راجع فصل 5)، بينما لا تحتفظ أخرى سوى بجزء من هذا التغير لتقدم لنا منه تفاعلات قصيرة مثلما تفعل التفاعلية الرمزية (راجع. فصل 10) وفي الختام سيبحث بعضها بصفة راديكالية على تأسيس التحديد باعتباره تنشئة.

ثانياً: البيعلاقاتية السوسيولوجية الكلية

يمكننا اعتبار علاقة الفرد بالمجتمع بمثابة كلية معطى في الثقافة. تعرِّف الأنثروبولوجيا الثقافة خاصة عند تيار «الثقافة والشخصية» بأنها ذلك الكل المركب من النشاطات **المكتسبة والمورثة والمشتركة التي تحدد صيغ اعتيادية ومشتركة في التفكير والإحساس والتصرف** وبالتالي تحدد البيعلاقة العامة بهذه المنتجات أسلوبا وشخصية قاعدية (M. Dufrenne, 1973).

من هذا المنظور يحاول كلا من التحليل ألنسقي والوظيفية إقامة نظام ومسالك عبور الفرد إلى المجتمع لتجنب تحديد دائري في وسط النقاش «**طبيعة وثقافة** »: يخضع الفردي للاجتماعي ويخضع هذا الأخير لمحيط.

1 - اعتبار العلاقة فرد/ مجتمع نسقا

أ - من سوسيولوجيا الفهم إلى النسق

في نظرية بارسنز (1955) تتحدد وضعية الفرد في المجتمع بنسق تراتبي يُنَظِم تلاقي الأفراد باعتبارهم شخصية وثقافة. تسمح الثقافة باعتبارها مجموعة قيم ورموز، لأفراد المجتمع باتصال بعضهم ببعض، إنها التعبير المجرد عن المجتمع بصفته مجموعة ظواهر اجتماعية. تستلزم هذه الكلية بمستويين استقلالية نسبية للأجزاء ولكن أيضا ارتباطها النهائي في التفسير بالنسبة للكل، فالفرد هو الذي في خضن النسق يلعب دور حلقة السلسلة انطلاقا في تحليله من الجزء للكل. من هذا المنطلق يجد الفرد نفسه معرَّفا **كفاعل النسق وقد استبطن قيَّمه**، إذ لا يمكن أن يوجد وصف منطقي لسير المجموع دون فهم مسبق. إنّ فهم الفرد لتنظيم ثقافته هو ما يفضي إلى قواعد يتخذ تطبيقها المنظم طابعا نسقيا.

يُعتَبَرُ نسق بارسنز وهذه مفارقة نمطا مثاليا، نمذجة، أكثر من تعبير عن واقع لأنه يبالغ الفعالية الرمزية في العلاقة بالقيَّم التي يّقيمُها الأفراد مع مجتمعهم حيث يعبِّر النسق والأنساق الفرعية (Max Weber, 1971) عن نشاط يعيد إنتاج تراتبية القيم المهيمنة في مجموع ثقافي لتأسيسه كفاعل جماعي.

عن نشاط لا يأخذ في الحسبان العلاقة بواقع جوهري، ولكن **العلاقة بالقيم**. وما الأنساق والأنساق الفرعية إلا تعبير عن **نشاط** (M. Weber, 1971) يعيد إنتاج تراتبية القيم المهيمنة في مجموعة ثقافية لتأسيسها كفاعل جماعي. ولهذا يمكننا الحديث عن طابع المُنَشِأ الاجتماعي القوي في تأويل بارسنز، وعن نسق حيث لا يمكن لأحد الإفلات من الاندماج. من خلال المعايير الاجتماعية، يمنح الأفراد أنفسهم وسائل تأويل ثقافتهم باعتبارها نسق فعل، لكن ينبغي في ذلك أن يواصلوا في اعتبار القيّم والقيود في علاقة مع الرمزي، إذ الرمزي وحده باعتباره علاقة هو الذي يسمح بالتمييز بين نسق الفعل كما هو والتأويل الذي يقدمه الفرد لذاته حول الأدوار التي يؤديها.

ب - البيعلاقة الموجهة

يلتقي الفرد في الثقافة بتحديداته الأولى في التعلم بدءا من الطفولة في تنشئة اجتماعية أولى ستوجه **نماذجها** (patterns) سلوكه باعتباره فاعلا في النسق الاجتماعي.

وفي **الانتقال** من الثقافة إلى الاجتماع، تفَك سكلجة (dépsychologisation) ذاتية الفرد فتتزايد موضوعيتها وينتقل تحديد الفرد في العلاقة بالاجتماع من الرمزي إلى المعياري، ومعناه مجموعة من القواعد توضح انتماء الفرد كفرد للمجتمع، وبالمناسبة ذاتها يبسِّط معنى القيم بغية الإجماع حيث يتموضع ما يحدد الفرد أكثر فأكثر على مر الوقت الذي يستغرقه اندماجه في مؤسسات خلال عملية تنشأته.

وعلينا أن نتصور من وجهة نظر التحديد الفردي علاقة بمجموعة الظروف الاجتماعية الثقافية التي تتدخل بطريقة تفاضلية حسب التسلسل الزمني لقصة فردية، ولكن دائما بنفس الطريقة في علاقة بمجموعة اجتماعية وثقافية (النزعة الهولية).

يتنقل الفرد نحو المجموعة في **نسق اجتماعي يُخضع** التحديد الذاتي للعلاقات الاجتماعية (M. Weber, 1971, 24) للبيعلاقة الموضوعية في سَيْرِه الشامل.

يتم الإبقاء على التحديدات الذاتية التي لا تلقى استبدالا من نسق إلى آخَر في نسقها الأولي حيث يشتغل في **حالة مستترة** (S. Freud, 1976, 99) المجتمع الذي يبقى متزنا: يتناسب مع كل تحديد للفرد تحديد للاجتماع. افترض بارسنز (1955) لانشغاله بالمحافظة على العلاقة بالاجتماع في كليتها، تماثلا بنيويا بين **الوعي الجماعي** والشخصية الفردية.

2 - الموازاة فرد/ مجتمع

في نظرية «موازاتية» للبيعلاقة التي تجمع الفرد بالاجتماع، يضاف التحليل السيكولوجي إلى التحليل السوسيولوجي، حيث يطرح عالم الاجتماع انطلاقا من الفرد ومن دراسة اندماجه في المجموعة مشاكل تَطابُقِ مجموعة وضعيات يعود طابعها الأساسي إلى وضعية مرجعية (R. K. Merton).

تعرَّف وضعية الفرد على أنها نتيجة بيارتباط بين المؤسسات والأنساق الفرعية في مجتمع معين، ذلك أن الفرد يساهم في انساق عديدة قد تتنافس فيما بينها. فالمكانة هي الشكل المحَيَّن لهذا الأثر حيث يمكن، باعتبارها وضعية محتلة في الحين، تحليل الدعم الذي يمنحه استبطان مجموعة من القيم وبالتالي يتم الحفاظ على الوضعية المحتلة بعيدا عن تلك المدعمة بقيَّم معاكسة.

استعمل ميرتون (1965) مجَددا المعطيات المدروسة من وجهة نظر سيكولوجية بصفتها محتوى للتحليل السوسيولوجي ليرسم بصفة استطرادية المسار المؤدي من الفرد إلى النظام. إن التنظيم موجود مسبقا قبل أن يبحث الفرد فيها على طريقه، ولكن سيره وتطابقه معه لا يكون بصفة آلية.

توجد دينامية علاقات الفرد **بالمجتمع** ثابتة ينبغي إبرازها انطلاقا من **الميدان** لأن «**ردود أفعال الأفراد لا تكون تجاه الميزات الموضوعية لوضعية بل أيضا وأحيانا بصفة خاصة مع الدلالة التي يعطونها لهذه الوضعية بصفة خاصة**» (R. K. Merton, 1965, 141).

يستدعي الحل الذي يقترحه ميرتون لوصف البيعلاقة بين الفرد

والمجتمع بصفة موازية التأويل السيكولوجي والتحليل السوسيولوجي لتركيبهما في مصطلح **المكانة**.

ثالثاً: النزعة البيعلاقتية السوسيولوجية الوسيطة

(interelationnisme méso sociologique)

1 - التفاعلية الرمزية

تقترب التفاعلية الرمزية انطلاقا من الحياة اليومية من وجهة النظر السوسيولوجية في تحليل الحركات اليومية مثل «صباح الخير» و«مساء الخير» وطقوس **التفاعل** و**تمثلاتها** (E. Goffman, 1973). تتمثل النقطة البؤرية في الوحدة التي يشكلها البيارتباط الحقيقي أو الرمزي لعدة أفراد-فاعلين في علاقتهم المشتركة بمحيطهم المشترك «الفيزيائي» أو «الاجتماعي»، وباعتباره إقليما من الزاوية **الأخلاقية**. من هذا المنظور تقوم البيعلاقة التي تجمع الفرد بالمجتمع على مثلث تشكل رؤوسه على التوالي الفرد باعتباره فاعلا، والفرد بصفته متفرجا، والسياق باعتباره مسرحا ونتاج تفاعل. ليس المجتمع مستقلا عن تطورات الفاعل فالسلوك عبارة عن تهيئة يساهم فيها الآخَر بصفة فعلية أو خيالية بمجموعة من الأجوبة تعبِّر عن هذا التداخل.

كما يحتوي السلوك على ذاتية **تقع** دائما في **سياق مرجعية داخلية** تؤسسها الأجوبة المعطاة سابقا في وضعيات مماثلة، قريبة أو مشتركة بالنظر إلى ما يؤدّى من أدوار مختلفة.

يشكّل السياق المرجعي الداخلي خزّان **فرضيات** يعتمد عليها الفرد باعتباره ذاتا ليصبح **فاعل** وضعيات التفاعل **وجها لوجه** (*face to face*) وبالتالي في علاقة بيفردية، وعليه لا تفلت البيعلاقة مع الاجتماع من هذا المنظور للبيفردية. يعطي سياق الظرف الداخلي للفرد إمكانية اختيار فرضياته في **الاتصال** و**الصورة** التي يقدمها عن نفسه لشركائه. إن التفاعل وجها لوجه هو ذلك «التأثير المتبادل الذي يفرضه الشركاء على أفعالهم الخاصة عندما يتواجدون فيزيائيا مع بعضهم البعض عن طريق تفاعل "واحد" [يجب أن

نفهم بذلك] مجموع التفاعل الذي يحدث في مناسبة ما عندما يتواجد أعضاء مجموعة بصفة متواصلة مع بعضهم البعض، واصطلاح "اللقاء" لائق أيضا» (E. Goffman, 1973, 21).

أ - الفرد بمثابة نسق

ينتقل الفرد من مكانة وحدة في نسق إلى مكانة نسق في بيعلاقة، فهو ليس فاعل منفذ دور مُعَرِفٍ لوضعية مسماة مكانة (T. Parsons, 1955, 265) فحسب ولكنه أيضا **مُخْرِج تفاعله**. تؤدى في **اللقاء** أدوار مختلفة **نعيشها** في العلاقة مع الآخرين ليس في علاقة مرتقبة مسبقا، هي بمثابة إنجاز أو غير مبصرة لأهدافها بصفتها أثر خاضع لنسق-رهان (انظر. فصل 7) وخارجية عن التصرفات، ولكن كنوع من **حرية التصرف** في بيعلاقة الفرد الاجتماعي. لا تشكل شبكة العلاقات البيفردية من هذا المنظور مستوى من مستويات الواقع الاجتماعي التراتوبي (hiérarchisé) في نسق، بل بالأحرى **نسقا تفاعليا وسيطا**، وأثر لتطابق الفرد مع المجتمع.

هناك تفاعلات اجتماعية حيث يبني الفاعلون أنفسهم. ويكون بناء الفاعلين الاجتماعيين من خلال ما لديهم من تمثلات عن أنفسهم، في **فضاءات الأنا**، ومن منطلق فكرة معيّنة لديهم عن أنفسهم، فلا يتوقع جميع سائقي الشاحنات مثلا بنفس الطريقة انطلاقا من محيطهم، إذ لا يتعرفون آليا على راكبة الدراجة الغافلة التي لا تشير إلى تغيير الاتجاه. فهناك معرفة الطريق ينبغي اكتسابها، حس عملي، وتحديد دقيق لما يجب القيام به، والذي من الضروري أن يظهر في مكانة سائق الشاحنة المتمكن (E. Goffman, t. II, 1973, 232).

تصف المكانة وضعية ولكن أيضا الاستعداد لمجابهتها عندما لا تظهر على أنها كذلك، عندما لا تكون المظاهر **عادية**، ذلك أن الفرد **يؤدّي مكانة** يحققها من خلال صيغ تكيفٍ، فينتقل من دور إلى دور تبعا لإنذارات ومؤشرات المحيط التي يتعرَّف عليها.

تجعل وجهة النظر التفاعلية من العلاقة الاجتماعية تبادلا يحدث من خلال التنظيمات الاجتماعية في الطقوسيات الرامية للمحافظة على المظاهر

«العادية»، فالمِعيارية الاجتماعية للفرد ليست ببساطة نتيجة امتثال مقيِّد ولكنها مسار معقد طابعه ازدواجي (dual)، حيث يبحث الفرد على الدخول في علاقة بصورة يستطيع أن يمنحها **أنا**. وأما بالنسبة للأنا فهو انبثاق العلاقة البينية بين الفرجة التي يقدمها الفرد من خلال جميع نشاطاته والتأويل الذي يقدمه الآخرون كمتفرجين.

ب - العلاقة البينية بمثابة فن المسرَحة

تذكِّر السوسيولوجيا التفاعلية بالضبط الضروري للاجتماعي الكلي عن طريق الاجتماعي الوسطي (mésosocial). تُطَوِق السوسيولوجيا الجزئية الفرد فتجرده من **مسرح فعله** لتملي عليه سيرته، وتُبْقِي الموازاة التي يقيمها ميرتون الفرد بعيدا عن التنظيم الاجتماعي وكأنه **وجهه الثاني**، بينما ترد النزعة التفاعلية للفرد نظام حرية يتمثل في توفر قواعد تسمح بتنويع **المسافة** تجاه الآخَر، وتجاه المحيط.

تبني النزعة التفاعلية عند غوفمان العلاقة التي تربط الفرد بالمجتمع من خلال لغة المسرح وتقنياته، وتعيد النظر في بساطة التصور ألنسقي أو ألموازاتي للبيعلاقاتية السوسيولوجية الجزئية. بفضل ا**لمقاربة الفنية المسرحية**، تُعقد علاقة الفرد بالمجتمع في تنظيم اجتماعي من حوله حواجز تشكل مانعا لشفافية في إطار نشاط منتظم نظرا لحرية الأفراد في الإخراج المسرحي الذي يقدمونه عن علاقاتهم.

للفرد باعتباره فاعلا استعدادا للتعلم يزاوله عندما يتعلم دورا ما، ويستلزم الإخراج المسرحي للشخصية ظهور فرد في علاقة اجتماعية واستعمال تقنيات حقيقية، وهو جزء من المجتمع لأنه يشغل وضعية اجتماعية، ولأنه يدعم على مستوى التعبير علاقة بمجموعة تمثل جيدا **المجتمع** بما هو مجتمع. يمر تحديد الفرد في علاقته بالاجتماعي عبر تحديد «**إخراج مسرحي**»، بمعنى نسق اتصال الفرد بالغير، أولائك الذين يحيطون به، ليدلهم على حصة الواقع الذي يريد تجزئته في لحظة ما، **هو وهُم**، أو **هو في علاقته بِهِم**، أو كذلك الوضعية حيث يوجد الجميع، وفي بناء هذا

الاتصال تبنى صورة الشفافية المنشودة. لا يضبط الفرد بمحض إرادته تباعده بالنسبة للاجتماعي وانخراطه في مجموعات حيث يجد قيودا ومقاومات يجب عليه استكشافها وفهمها وتفسيرها قبل تأديتها.

2 - أشكال المؤانسة

توجد أشكال مؤانسة (Simmel, 1981) تعرِّف مسبقا ما يجب أن تكون عليه السلوكات دون أن تتجلي بالضرورة على نحو ما، لأن صورة المحيط تظهر دائما للفرد بشكل مزدوج و«كأن كل شيء مرتبط أو كل شيء منفصل». في الحركة المزدوجة من **مشاركة وتباعد**، يعَدِّل الفرد علاقته بصورة الاجتماعي، إما بمثابة كلية استقبال، أو بمثابة عالم غير متصل دون وجه موحد، فليس التكافؤ المزدوج للاجتماعي حر إذ توجهه الأشكال الرمزية للتفاعل التي تتحكم في الحفاظ على حرمته الكاملة.

يصبح الفرد غير المحدد في الأصل خلال مسار التنشئة الاجتماعية فردا متمايزا ومُتَخَما، وستجعل منه الأدوار التي سيجسدها - إنسان سياسي، واقتصادي (استراتيجي مالي)، عضوا في عائلة، وممثلَ مهنة - إعدادا مناسبا مقولبا في شكل خصوصي.

يمثل **المجتمع** من هذا المنظور بصفة عامة **الفعل المتبادل** لأفراده، فالغريزة الجنسية أو الاندفاع الديني والاعتبارات الإستراتيجية والغايات المتنوعة، كل ذلك يدفع بالفرد بمعية الغير إلى التعايش في وسط ترابط مجموعة من الظروف.

يمثل المجتمع مجموع الأفعال المتبادلة لتميُّزه عن ذلك، فالتنشئة الاجتماعية باعتبارها مسارا رمزيا وتخصيص **شكل لمحتوى** تدخله في عالم اجتماعي، توسع بذلك الاستقلالية **وتقفل دائرة** مسار التنشئة الاجتماعية، التي تبقى في إنتاجها للشكل بارزة في تطور العلوم والفنون.

هناك جمالية الاجتماعي والفن واللعب مثالين يقلبان معنى العلاقة بالتنظيمات، مواضيع متعة في الواقع، مكان مجتمع مجهري وتعبير عن ذاتية بينية جمالية.

للشكل مرجعية إلى الدينامكية التي تخلقه وتغادره بعد ذلك، فالمجتمع لا يشكل حقيقة قائمة ولكنه مسار **يقدم** مجموع حركات متنوعة ومجزئة.

يجب اعتبار الصورة بالنظر إلى الوضعية التي تحملها، إذ يَوجد في أصل إنتاج الفرد إجثات، مسار تَفَرُدِيَة، ابتعاد نشاط حسي-حركي للذهاب نحو تعبير صوري عن نشاط رمزي (J. Piaget, 1973). تتحرر الصورة المستقلة من نفعيتها، فتنشر جاذبية و«**هكذا تظهر المؤانسة**» (G. Simmel, 1981, 124) بمثابة صورة تسيير، اقتصاد لمبدأ اللذة و«**صورة لُعَبة** (ludique) **للتنشئة الاجتماعية**» (نفسه، 125).

إن المؤانسة باعتبارها لعبة مقاصفة (convivialité) تضع بعيدا عن الاجتماعي في دلالاته الموضوعية في علاقتها مع اعتبارات حول المركز الاجتماعي ألمصاف وشَرَفَ المنزلة، وكذلك نمط تعبير شخصي في علاقة مرتبطة بصفة حميمية بألعاب ظل حياة «خاصة». يشكل «**حس اللباقة**» صورة علاقة مضبوطة ذاتيا تضع جانبا الرهانات الحاضرة، وتحد من التحريضات والمطامع، وتتطلب من الفرد استعدادات في التعرف على القواعد المستعملة في مجموعة إن أراد حمل **قناعها** والفوز بـ«**حرية غير مشخصة**».

تعد أشكال المؤانسة تعبيرا عن وضع قائم يضمن الانتقال من تفاعل جواري إلى التنظيم الاجتماعي للأفعال المتبادلة، وهي أشكال يخصصها مسار توازن بصفته معيارا واضحا للرابط الاجتماعي باعتباره آداب سلوك.

3 - الاعتيادات بمثابة أشكال معقدة للمؤانسة

توجد مجموعات من القيم تظهر للفرد بديهية تشكل أيديولوجيات تلقائية (L. Althusser, 1974) وهي أفكار مسبقة تنظم مباحثها المجموعات التفاعلية التي تشكلها الحقول الاجتماعية (P. Bourdieu, 1980, 28).

يتخذ الفرد، فاعلا ومتفرجا، (مشارك ومبتعد) وجهة نظر حول الاجتماعي المؤسس قبليا والذي لم تُبَلَغ علاقاته التضمينية بصفة مباشرة، وتظهر بوجودها المستتر، في فرجة الحياة اليومية مثل صورة لما يجب فعله أو ما يجب الامتناع عنه في علاقة **بوضعية اجتماعية**. يتلقى المتفرجون في

قاعة العرض الاجتماعي صورة عن العالم تبعا للوضعية التي يحتلونها عند الخروج منها، وتلخص صورة الخارج الممزوجة بصورة الداخل وظيفة الاعتياد باعتباره حدا مشتركا بين الفرد والمجتمع، وبنية مختلطة للموضعة والتذييت (subjectivation).

«تنتج التكيفات المشتركة مع صنف خصوصي من ظروف الوجود "اعتيادات"، أنساق دائمة من "الاستعدادات" تقبل استبدال مواقعها، بنيات مُهَيكِلَة على أهبة الاشتغال باعتبارها بنيات مُهَيكِلَة أي بمثابة مبادئ توليدية ومنَظِمة لممارسات وتمثلات يمكنها تكييفها بصفة موضوعية مع أهدافها دون افتراض وجود قصد واع لغايات، والتحكم السريع في عمليات ضرورية لبلوغها "مضبوطة" و"منتظمة" بصفة موضوعية من غير أن تكون في شيء نتاج الامتثالِ للقواعد، وكونها كل ذلك مسيَّرة بصفة جماعية دون أن تكون نتاج الفعل التنظيمي لرئيس الجوق» (P. Bourdieu, 1980, 88-89).

يتباين التلاقي بين الفرد والمجتمع تبعا لمجموعة من التكيفات المشتركة مع صنف خصوصي من ظروف الوجود، فتكون بيعلاقة الفرد بالمجتمع مشتركة في مجموعة تكيفات تحقق الانتقال عن طريق وضعيات مركبة مع منظومة مُنَسِقة.

يمثل الانتقال من الفرد إلى المجتمع عبارة هو أثرا لنسق مكيَّف على مجموعة مكيَّفة طبقا لوضعية في علاقة بمجموعة، وبالتالي يخضع السلوك الفردي، على أساس وضعية اجتماعية معرفة موضوعيا، لتعلُم اجتماعي معقد يؤهله لاحتلالها والتطابق معها. وعليه، يعتبر الانتقال من المستوى السوسيولوجي الجزئي إلى مستوى العلاقات البيفردية أثَر لنسق مُكَيِفٍ. يستقبل الاعتياد بصفته نسقا مُهَيكِلُ الفرد فيضعه في «قالب» ويعطيه لاشعوريا ترسيمات نشاطه، الولوج في الحقل، **التوهم** (illusio): **نوع من المعرفة** مؤسس على كونه **ولِد في اللعبة**، الانتماء إلى **اللعبة منذ الولادة** (B. Lahire, 1999,36).

تظهر بيعلاقة الفرد بالمجتمع بمثابة بناء تركيب بنيوي ونسقي، تفاعلي وبيفردي مؤسس على تكيفات، والتي فيما وراء العادة تولِد عادة مجموعة من العادات (J.-C. Kaufmann, 2001).

ثالثاً: بناء التحديد

1 - نمطية أشكال الفعل

يدفع كلا من بيتر بيرجي (P. Berger) وتوماس لوكمان (T. Luckman) (1986) إلى أقصى حد فكرة وجود علاقة تامة فرد-مجتمع بمصطلح **البناء الاجتماعي للواقع**، إذ تعبِّر علاقة الفرد بالمجتمع قبل كل شيء عن مجموعة قيم تبدو بديهية بذاتها، **مخزون معلومات مُمَوضَعة مشترك** عند مجموعة فاعلين، ومن هذا المنظور يتخذ الفاعلون أدوارهم للاستجابة للوضعيات.

يحدث في المواجهة وجها لوجه، هُنا وألآن (*hic et nunc*) للتفاعل، تنميطا لأشكال الفعل بالنسبة لتطلعات الأدوار ومعناه اتخاذ موقف وسلوك يفترض أنّ الآخَر ينتظرهما. يصف مصطلح التنميط المقتبس عن لفريد شوتز (انظر. فصل 10)عن إجراء من صنع الحس المشترك في ترسيم الآخرين بطريقة عادية كآخَرين : وعليه فالأنماط التلقائية مثل «**الصديق الحميم**» أو «**الصديقة العزيزة**» أو «**التلميذ المجتهد**» و«**الطالب المتوسط**» كلها أشكال تضع الآخرين في دوري خصوصي

يتأصل الدور في مسار تَعَوُد ومَوْضَعَة، وهو أيضا قاعدة المؤسسات التي يقل أو يكثر ترميزها باعتبارها نظاما شاملا من خلال دور، منها الأدوار الأولى الإستراتيجية ومنها الثانوية، ولكن ما يجب الاحتفاظ به في البناء السوسيولوجي هو ذلك الطابع التفاعلي الدائم للعلاقة بالأدوار، وفي ذلك وفاء للوصف الذي نجده في النظرية البراغماتية عند جورج هيربرت ميد.

يعتبر الدور تكفلا بفعل من نمط معين أكثر من كونه أثر لتكيف أو ديناميكية مطابقة، وأكثر من كونه منطقة أقل ضغطا، إنه أداء قطعة، ومعناه تنميط أشكال فعل له معنى موضوعي قبل كل شيء يخص مجموعة ما تم تمثيله أو مجموع كلمات تستعمل يوميا، مثل «غضب الأب» أو «قلق الأم» و«أهواء الطفل».

تبنى من منطلق تجربة الدور مقارنة بين **أنا منخرط** مع ذلك الذي يبقى

على الهامش، أي ملاحظ الفعل، فإذا تماهى الفاعل خلال الفعل بتصرفات اجتماعية ملحوظة، فإنه يقيم دائما مسافة بالنسبة لتخمين حول تصرفه، وعليه يجد المجتمع نفسه، والمؤسسات في هذه الحالة، مندمجا مع التجربة الفردية بواسطة الأدوار باعتبارها عناصر مخزون من المعارف المُموْضَعَة.

إن أهم ما في الدور هو وظيفته كوسيط «في قطاعات خصوصية من المعرفة المُموَضَعَة اجتماعيا، ليس بالمعنى المعرفي الضيق فحسب، بل أيضا بمعنى "معرفة" المعايير، والقيم، بل والانفعالات» (P. Berger, T. Luckmann, 1986, 107).

يحدث التفاعل انطلاقا من الأدوار التي يؤديها الفاعل إنما محتواها هو قبل كل شيء أثر توزيع اجتماعي متراكم تاريخيا في علاقة مع تقسيم العمل وتنميط الحلول المكتسبة والموَرَّثة.

يولِّد التراكم وتوزيع الحلول المكتسبة معرفة متخصصة ببعض الوضعيات والعلاقات بين الوسائل والغايات التي بموجبها تُعرَّف الوضعيات اجتماعيا. وتعرِّف هذه المعرفة المتخصصة من جديد مخزون مُموَضْع يمكن بلوغه من خلال أدوار مختصة بالطبع.

وعليه يجد الفرد نفسه محددا في علاقة بالدور ومن خلال مخزون من المعارف انطلاقا من وجهتي نظر:

- من منظور النظام المؤسساتي،
- من منظور الدور.

والمأسَسَة هي ما يسمح بامتداد مدى الأفعال الاجتماعية إلى كافة المجموعة، حيث تؤسِس الأدوار وساطات بين العوالم العيانية (macroscopique) والعوالم الذاتية الحقيقية للأفراد، كما تظهر الأدوار من جهة أخرى بمثابة تمثلات مؤسساتية ووساطات بالنسبة لمجموعة من المعارف المُموْضعة مؤسساتيا.

يمكن تلخيص المنظور الأول بالقول أنه لا يوجد مجتمع إلا إذا وعى الأفراد ذلك، والثاني في التأكيد على تحديد اجتماعي للوعي الفردي. فإذا

اعتبرنا ذلك حرفيا يعطي الأول صورة مجتمع متفاعل كلية مع مشكلة مشتركة واحدة، إذاً دون وجود ضرورة عملية لمخزون مشترك من المعارف، بينما يقدِّم الثاني صورة مجتمع حيث تكون المَأسَسَة شاملة والمشاكل كلها مشتركة، وجميع حلولها مُموَضَعَة اجتماعيا، وجميع الأفعال مُمَأسَسَة. ولكن التوهمات السوسيولوجية مفيدة لأنها تسمح بالتفكير في كل شكل مغاير باعتباره قيمة تقريبية لأحد هذين النمطين المثاليين النهائيين، فيمكن أن نرى في المجتمعات الحالية قيمة تقريبية لتعميم المنظور الأول، والمجتمعات التقليدية قيمة تقريبية للثاني.

2 - العوالم الرمزية

أ - العوالم القائمة

يبتعد كل مجتمع حيث يتزايد تقسيم العمل عن المجتمع المنظم من منظور الدور، إذ يؤدي كل فائض اقتصادي في المجتمع إلى تخصص وترسب- تجزئة مخزون المعارف المشتركة، فيبني الفرد صِلاتُه في علاقته بالمجتمع على مخزون معلومات في مسار مَأسَسَة.

للنظام المؤسساتي منظور حول الدور الذي يحوِّله إلى عنصر خاضع، و«يظهر المعنى الموضوعي للنظام المؤسساتي على أنه معطى ومعرَّف بصفة عامة، واجتماعيا معطى مسبقا كما هو، فمرد أدنى مشكلة إلى الصعوبات الذاتية التي يتلقّها الفرد في استبطان دلالات مقبولة اجتماعيا» (P. Berger et T. Luckmann, 1986, 115).

إلا أن النظام المؤسساتي ليس له سلطة كاملة، إذ عليه أن يجد تفسيرات لمشروعية تَدَخُلِه معتمدا في ذلك على عوالم رمزية وترسانة اصطلاحية. ويُبقِي العالَمُ الرمزي على الفرد في عِلاقة دائمة مع الغير ومع ذاته، في تعلم مفردات القرابة مثلا.

يتعلم الطفل أن طفلا آخَر هو «ابن عمه»، تضفي في الحين قطعة المعلومة هذه التي ترافق الممارسة وتُعَيِّنها مشروعية عليها. تنقل الأمثال

والحكايات والأساطير حِكَما تجعل من بعض التصرفات بداهة مثل «يظهر على يد من يسرق قريبه ثؤلولا». وتدمج العوالم الرمزية مجالات دلالية مختلفة وتجمع النظام المؤسساتي في كلية رمزية وكأنها مجموعة من الاعتقادات الدينية.

تسعى الترسانة الاصطلاحية إلى الحفاظ على العالم الرمزي، فهي نتاج النشاط الاجتماعي كجميع أشكال المشرعة المختصة في حل النزاعات بين عوالم رمزية

كما تنظم عملية إضفاء شرعية معرفية ومعيارية حاضرة في المجتمع بصفة ساذجة ومتبلورة في العالم الرمزي من خلال الميثولوجيا، وعلم اللاهوت، والفلسفة والعلم. يشكل العلم مرحلة قصوى في تطور علمنة المحافظة على الكون فيُسْلَبُ المبتدِء في مجتمع مشروعية مقدسة، ومن معقولية نظرية قد تربطه بالعلم الرمزي باعتباره كلية مُسقطَة.

ب - العلاج والاندثار (annihilation)

عندما يتعطل الرابط مع العالم الرمزي، تتدخل أجهزة (machineries) اصطلاحية للحفاظ عليه. يهتم بيتر بيرجي ولوكامن بصفة خاصة بإحداها (1986, 154 et sq) وهما الجهاز الاصطلاحي **للعلاج** والجهاز الاصطلاحي **للاندثار**.

ينجر عن العلاج استعمال جهاز اصطلاحي يشهد أنّ المنحرفين الحقيقيين أو المحتملين هم بهذه الصفة فعلا، فيحبسهم بذلك داخل تعريف مُمَأسَسٍ للواقع بشكل يمنع «سكان» عالم معيّن «الماجَنين» من «الهجرة» بفضل جهاز إقرار الشرعية الذي يطبِّقه على حالات فردية. وبما أنّ العلاج ينبغي له الاهتمام بانحرافات التعريفات «الرسمية» للواقع، ذلك يلزمه تطوير جهاز اصطلاحي لتفسير مثل هذه الانحرافات والمحافظة هكذا على الحقائق المتحداة، وهو ما يتطلب مدوَّنة من المعرفة تشمل نظرية الانحراف، وجهاز تشخيص، ونسقا اصطلاحيا لأجل «شفاء الروح». يتطلب الانحراف في علاجه تسليط الضوء على علم أمراضٍ يمكنه تفسير ظرف مروع، علم

الأعراض الذي يسمح بكشف واتخاذ إجراءات وقائية سريعة، والتفكير في مسار الشفاء وقائمة من التقنيات الملائمة، فالعلاج الناجح هو الذي يوازن بين الجهاز الاصطلاحي واعتماده ذاتيا من لدن وعي الفرد.

يستعمل العلاج جهازا اصطلاحيا للإبقاء على الفرد داخل عالم معين، بينما يستعمل **الاندثار** آلية مماثلا للتصفية بطريقة الاصطلاحية كل ما يوجد **خارج** العالم المعني: إنّه إجراء إقرار شرعية **سلبي** يُنكِر واقعية كل ظاهرة أو تأويل ظاهرة لا يدخل في هذا العالم. تتمثل العملية الاصطلاحية في تحييد من خلال تعيين مكانة وجودية (ontologique) أدنى مما يتهدد التعريفات الاجتماعية للواقع، عندئذ يبلغ التهديد مكانة معرفية «غير جادة» تأخذ مَوْضِعا لها بين جميع التعريفات الموجودة خارج العالم الرمزي، مكان «عالم همجي» أو «وَثَني». يمكن تطبيق الإجراء نفسه على المنحرفين داخل المجتمع حينئذ يُفسَّر الانحراف بالنسبة للواقع بعبارات مصطلحات تنتمي إلى العالم الخاص للفرد، فينجر عن ذلك داخل إطار لاهوتي مرجعي انتقال من علم البدعة (hérésiologie) إلى الدفاع عن عقائد (apologétique): يبرهن الإجراء نفسه أنّ الشيطان يمجد الرب بطريقة غير واعية، وأنّ كل كفر هو غياب استقامة غير واعي وأنَّ المُلحِد مؤمن حقيقي.

ج – الطوباوية والبطل

تصبح النزاعات خطيرة عندما يتقاسمها أفراد كثيرون وعندما تمس بالعالم الرمزي: «سكان» يتحدون مكانات واقع العوالم الرمزية، فالمجموعة التي تشيىء هذا الواقع (Berger et Luckmann, 1986, 146) تخاطر بالعالم «الرسمي» وتحرك من جديد الأجهزة الاصطلاحية المختلفة التي تحافظ عليه.

تاريخيا تظهر أنماط الأجهزة الاصطلاحية حسب تعديلات وتشكيلات لا تعد ولا تحصى، وبالتالي يمكننا التعرف تاريخيا على أجهزة اصطلاحية بديلة، التي تسمح بمعالجة مسألة الإجابة الواجب تقديمها أمام وضعيات في غياب حلول فورية، والتي تسمح بتصور التغيير قبل إثارته. هكذا تقدم **الطوباوية** عالما رمزيا بديلا من المنظور المؤسساتي، من خلال البطل من

منظور الدور. فجمهورية أفلاطون كطوباوية، والعالِم لويس باستور (Louis Pasteur) **كبطل** من هذا المنظور، كلاهما ينتمي إلى أجهزة وسيطة بديلة تبث بطريقة متزامنة صورة عن تعقيد، وحل المشاكل لأغراض توجب العبرة. وعليه فحياة الأعلام والأعمال والأقدار، كما عاشها توماس مور (Thomas More) أو توماسكو كومبانيلا (Tomasco Campanella) تعبير عن هذا الانشغال الذي يعكس صدى عوالم رمزية ويحضر لقدومها، عوالم تقبل دائما التأويل بطريقة جديدة والتي تعرِّف ذاتها قبل كل شيء كمجموعة من الانتقادات محظرة مسبقا ومبرمِجة (R. Reszohazi, 2002, 256).

سواء كانت متمردة أو مثالية في عهدها، تعطي الطوبَاويات نموذج رغبة في ملأ الفجوة بين ما هو موجود وما يرجى، إذ يمكنها أن تحث على مغادرة عالم، وبطريقة أكثر خطورة على تغيير القديم حسب صورة الجديد: فهي تطرح معا مشكل البدعة والأصولية، مشكلة النظام والفوضى ومن ثمة مسألة التغيير.

وبالقرب منا، لا زال خلفاء ماكيافيلي (Machiavel) يحلمون بأمير حديث وحَوكَمة حسنة، يغذون دواليب الأجهزة الحالية. إذا كانت الطوباوية قد وضعت حدا لجاذبية البطولي وجعلتنا ننتظر حلولا جماعية، «الطوبَويون ينتظرون دون فقدان الأمل» (R. Reszohazi, 2002, 256)، بينما **البطل** في الفعل يضع حدا للتردد بالغوص في **التدخل**.

إنّ ذلك البطل الذي يتعرف ميرلو بونتي (Merleau-Ponty) عليه يعطي شكلا لاستمرارية علاقة الفرد بالمجتمع: «فبطل المعاصرين ليس مشككا ولا هاويا ولا مُنْحَطا، إنما عنده ببساطة تجربة الصدفة، فوضى أو إخفاق سنة 1936 والحرب الأهلية الإسبانية وجوان 1940، يعيش زمنا حيث الواجبات والمهام غامضة، يشعر بطريقة منقطعة النظير بطوارئ المستقبل وحرية الإنسان. وبوضع كل الأمور في الاعتبار لا شيء مؤكد: لا النصر الذي لا زال بعيدا، ولا الآخرون الذين غالبا ما خانوا. لم يتأكد البشر أبدا بطريقة أحسن مما هم عليه اليوم من أن مجرى الأمور ملتوي، ومطلوب الكثير من الجرأة وأنهم لوحدهم في العالم الواحد أمام الآخَر. لكن أحيانا ينتقد

بعضهم بعضا في الحب والفعل، وتستجيب الأحداث لإرادتهم، وأحيانا هناك ذلك التوهج، ذلك البرق، هذه اللحظة من الانتصار، أو كما تقول ماريا دي إيمنغواي (Maria d'Hemingway) هذا المجد الذي يمحي كل شيء» (M. Merleau-Ponty, 1955). وحيد ولكن على مرأى الجميع، فهذا البطل هو رجل الموقف. تمدنا الفعالية الخيالية ببداهة الرابط مع العالم، أشكال التفرد من خلال نموذج، عبر غلاف وآثار: نموذج الإخفاق، تجربة الصدفة والحد، أثار الحرب.

الخاتمة

تدفعنا الأخلاقيات أو مبدأ الاحتياط إلى القول مع بيار بورديو (Pierre Bourdieu, 1984, 29) أن النظريات المطبقة مهما كانت تطرح إشكالا. فالباحثون والعلماء يعرفون ذلك لأن «علم الأنساب عند نيتش (Nietzche) والنقد الماركسي للأيديولوجيات، وسوسيولوجيا المعرفة، وجميع الإجراءات المشروعة بمنتهى الكمال التي تهدف إلى ربط الإنتاج الثقافي بمصالح اجتماعية، ضُللت بالأثر المزدوج للعبة المرتبط بالرغبة في استعمال عِلم الصراعات في الصراعات» (P. Bourdieu, 1984).

يحث التبدل السوسيولوجي في تمثل العالَم كما هو عند عالِم الاجتماع وعالِم السيكولوجيا وعالِم السيكوسوسيولوجيا على النظر بحذِر إلى الوصف الذي يقدمونه عن علاقة الفرد بالمجتمع، واختيار الحدود تبعا لما يمكن أن يترتب عن ذلك في بناء التحديدات.

إذا كانت، من وجهة نظر معينة، دراسة علاقة الفرد بالمجتمع أمرا أساسيا انطلاقا من النسق وتفاعلاته ووظائفه، من منطلق الأشكال، اعتياد وتنميطات، فينبغي وضع هذه التمثلات في سياق ظهورها، وتقييم أهميتها التاريخية والاجتماعية والثقافية حتى نكشف دلالتها جيدا وبالتالي **تعقيدها**. (E. Morin, 1970, Bourdieu, 1984, 29). تنفتح العلاقة فرد-مجتمع في تزامن على سوسيولوجيا الفرد، والطبقات الاجتماعية، والتمثلات الجماعية، فهي علاقة لا تفلت لمواجهات فيما يخص تعريفها لأن تحديدها السياسي

الاجتماعي هو ما يشكل رهانا في آخِر المطاف. يمكننا تحديد مكانها في أقصى حدّين، في تفرع ثنائي (dichotomie) راديكالي أو في تدرج ومعناه في **مجموعة اتصالية** من الوضعيات. وأما الباحث فعليه أن يصف الصيغة التي يَعبُر بها التنظيم الاجتماعي ويجند الموارد الرمزية والنظرية والأيديولوجية والمعيارية لمرافقة وبناء وفرض نوع معين من العلاقة «**فرد-مجتمع** ». ولعلنا اليوم كما يدلنا نوربير إلياس (N. Elias) (1991, 215) والسوسيولوجيا في عالم جديد، أين أصبحت فكرة الفردية بصفتها فردية (individuum)، اختلاف، جديدة - بَعيدا عن العالمين الإغريقي واللاتيني حيث كنّا نتماهى قبل كل شيء بالانتماء إلى مجموعة .**ليست هذه العلاقة ثابتة** بالنسبة لعالِم الاجتماع المزدوج بالمؤرخ، إذ لا زالت تتغير في تحول توازن «نحن-الأنا». لكن اليوم يظهر وان الانتماء لم يُعَرَّف بعد وأن مسألة إبداع الذات ومستقبل فردٍ تشاركي أكثر لا زالت مفتوحة رغم الفردانية التي ظهرت في الفترات الأخيرة في ربيع الرخاء.

البيبلوغرافيا

ALTHUSSER Louis: *Lire le Capital*, Petite collection/FM., Paris, tome II, 1968, 226p.
ALTHUSSER Louis: *Réponse à John Lewis*, François Maspero, Paris, 1973, 101 p.
ALTHUSSER Louis: *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, François Maspero, Paris, 1974, 157 p.
ALTHUSSER Louis: *Positions*, Paris, Editions sociales, 1976, 172 p.
ARON Raymond: *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1961, 287 p.
BARUS Michel: *Le sujet social, étude de psychologie sociale clinique*, Dunod, 1987, 207 p.
BASTIDE Roger: *Sociologie et psychanalyse*, Paris, PUF, 1930, 317 p.
BERGER Peter, LUCKMANN Thomas: *La construction sociale de la réalité*, Paris, Les Méridiens Kincksieck, 1986, 183 p.
BERNARD Claude: *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Flammarion, 1865, 1984, 318 p.
Block Ernst: *L'esprit et l'utopie*, Paris, Gallimard1964, 1977, 344p.
BOURDIEU Pierre: *La distinction: critique sociale du jugement de goût*, Paris, Ed. De Minuit, 1979, 670 p.
BOURDIEU Pierre: *Le sens pratique*, Paris, Les Editions De Minuit, 1980, 473 p.
BOURDIEU Pierre: *Homo Academicus*, Paris, Les Editions De Minuit, 1984, 299 p.
GANGUILHEM Georges: *Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965, 2e édition, 198p.
CAMPANELLA Tommaso: *La cité du soleil*, Mille et une nuits, 2000, 95 p.
CAMUS Albert: *Le premier homme*, Gallimard, 1994, 331 p.
CLAPIER-VALLADON Simone: *Panorama du culturalisme*, Paris, Epi, 1976, 236 p.
COMTE Auguste: *Sociologie*, Textes choisis de Jean Laubier, Paris, PUF, 1957, 1963, 212 p.
DEHIER Gérard: *Représentations sociales et «moments utopiques»*, Université de Nantes, Thèse de doctorat, t. 1 et 2, 1999, 633 p.
DEHIER Gérard: «Thorstein Veblen. Critique du loisir- de *l'otium*- comme temps libre», *psychologie sociale: repères historiques et principaux concepts*, in Mohamed DORAI, Press éditions, 2002, 283 p.
DESCOMBES Vincent: *Le même et l'autre: quarante cinq de philosophie française (1933-1978)*, Les Editions De Minuit, 1979, 224 p.
DETIENNE Marcel: *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, 132 p.
DEVEREUX Georges: *Ethnopsychiatrie complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972, 270 p.
DUBAR Claude: *La socialisation: construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Armand colin, 1991, 278 p.
DUFRENNE Michel: *La personnalité de base*, Paris, PUF, 1964, 1972,350 p.
DURAND Gilbert: *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964,1968, 126 p.
DURKHEIM Emile: *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1951, 1967, 111 p.
DURKHEIM Emile: *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1930, 1973, 416 p.
ELIAS Norbert: *La société des individus*, Paris, Fayard, 1987, 1991 303 p.
ENRIQUEZ Eugène: *De la horde à l'Etat: essai de psychanalyse au lien social*, Paris, Gallimard, 1983, 460 p.
FOUCAULT Michel: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, 613 p.

FOUCAULT Michel: *L'ordre du discours*, Gallimard, 1971, 82 p.
FREUD Sigmund: *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1976, 443 p.
GOFFMAN Erving: *Asiles: études sur la condition sociales des malades mentaux*, Paris, Ed. De Minuit, 1968, 447 p.
GOFFMAN Erving: *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Ed. De Minuit, 1973, 2t, 215 p, 172 p.
GURVITCH George: *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion, 1962, 1977, 312 p.
HABERMAS Jürgen: *L'espace public: archéologie de la publicité comme dimension constituante de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1962, 1978, 324 p.
HERMAN Jacques: *Les langages de la sociologie*, Paris, PUF, 1983, 127 p.
JODELET Denise, VIET Jean, BESNARD Philippe: *La psychologie sociale: une discipline en mouvement*, Préface de Serge Moscovici, Paris, EPHE et Mouton, 1970, 470 p.
KAUFMANN Jean-Claude: *Ego, pour une sociologie de l'individu*, Nathan, 2001, 288 p.
KAUFMANN Jean-Claude: *L'invention de soi: une théorie de l'identité*, Armand Colin, 2004, 350 p.
KOHLER Wolfgang: *Psychologie de la forme*, Paris, Gallimard, 1964, 373 p.
LABICA George: *Le paradigme du Grand-Hornu: essai sur l'idéologie*, Ed. Pec-La-Brèche, 1987, 137 p
LAHIRE Bernard (dir.): *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, Paris, La Découverte, 1999, 258p.
LAING Ronald D., COOPER David G.: *Raison et violence*, Paris, Payot, 1971, 203 p. (1964)
LEGENDRE Pierre: *L'amour du censeur: essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Le Seuil, 1974, 270 p.
LEVI-STRAUSS Claude: *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, 1980, 504 p.
LEVI-STRAUSS Claude: *La voie des masques*, Paris, Plon, 1979, 174 p.
LEVY André: *Psychologie sociale*: textes fondamentaux, t. 1 & 2, Paris, Dunod, 1965, 565 p.
LEWIN Kurt: *Psychologie dynamique*, Paris, PUF, 1939, 1975, 296 p.
LINTON Ralph: *De l'homme*, Paris, Ed. De Minuit, 1968, 535 p.
MAFFESOLI Michel: *La violence totalitaire: essai d'anthropologie politique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1979, 1999, 343 p.
MAFFESOLI Michel: *La conquête du présent*, Paris, PUF, 1979, 200 p.
MAFFESOLI Michel: *La transfiguration du politique*: *la tribalisation du monde*, Paris, Grasset, 1992, 307 p.
MANFRED Franck: *Le Dieu à venir*, Leçons I à VIII, Arles, Actes Sud, 1982, 1989, 1990
MARIENSTRAS Elise: *Les mythes fondateurs de la nation américaine*, Paris, Maspero, 1976, 377 p.
MARX Karl: *Œuvres*, Paris, La Pléiade, 1982, 1994.
MAUSS Marcel: *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, 1983, 509 p.
MEAD George Herbert: *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963, 329 p.
MERLEAU-PONTY Maurice: *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, NRF, 1966, 1995, 227 p.
MERTON Robert King: *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Gérard Montfort, 1963, 1983, 509 p.

MORIN Edgar: *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Point/ Seuil, 1973, 238 p.
MORIN Edgar: *Autocritique*, Paris, Le Seuil, 1975, 256 p.
MORIN Edgar: *La méthode: La nature de la nature*, Paris, Points/ Seuil, t. I, 1977, 399 p., *La vie de la vie*, t. 2, 1980, 470 p., t.. 3, *La connaissance de la connaissance*, 1992, 248 p.
MORE Thomas: *L'utopie*, Librio, 1966, 1997, 127 p.
ONFRAY Michel: *Politique du rebelle : traité de résistance et d'insoumission*, Paris, Grasset, 342 p.
PARSONS Talcott: *Eléments pour une sociologie de l'action*, Paris, Plon, 1955, 355 p.
PIAGET Jean: *La construction du réel chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1967, 1973, 339 p.
POUPEAU Franck et DISCEPOLO Thierry : *Textes choisis et présentés par, Pierre Bourdieu : interventions : 1961-2001, sciences sociales et politiques*, Comeau et Nadeau éditeurs, Agone, 2002, 487 p.
PUTNAM Hilary : *Raison, vérité et histoire*, Paris, Les Editions De Minuit, 1981, 1984, 244 p.
RANK Otto : *Le mythe de la naissance du héros*, Paris, Payot, 1983, 343 p.
REZSOHAZI Rudolf : *La nouvelle utopie, de optimo republcae statu*, Editions Racine, La libre Belgique, Bruxelles, 2002, 257 p.
SARTRE Jean-Paul: *Critique de la raison dialectique*, t. 1 «Théorie des ensembles pratiques», t. 2 (inachevé), Paris, Gallimard, 1960, 1985.
SIMMEL Georg: *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981, 238 p.
SIMMEL Georg: *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1987, 662 p.
TOURAINE Alain : *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984, 350 p.
THOMAS Louis-Vincent: *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975, 1980, 538 p.
VEBLEN Thorstein: *La théorie de la classe de loisir*, Paris, Gallimard, 1899, 1978, 278 p.
WEBER Max: *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, 2e édition 1969, 340 p.
WEBER Max: *Economie et société*, t. 1 Paris, Plon, 1971, 650 p.
WIGGERSHAUS Rolf: *L'Ecole de Francfort: histoire, développement, signification*, Paris, PUF, 1986, 1993, 694 p.

الفصل الرابع عشر

التنضيد (stratification) والطبقات الاجتماعية

جويس دوران سباغ[1]

يندرج مشروع تحليل المجتمع باصطلاحي الطبقات الاجتماعية أو التنضيد إلى حد كبير في منظور الشمول الذي يميز التيارات السوسيولوجية المختلفة، وهو في الوقت ذاته بحث في العلاقات الداخلية بين مجموعات اجتماعية متصل بنظريات الطبقات الاجتماعية والتنضيد الاجتماعي وإن كانت إشكالاتها تدخل في مقاربتين متعارضتين تقليديا.

يهدف التحليل الأول، الذي يصف ذاته بالنظري، إلى فهم الآليات التي تؤسس الفعل الاجتماعي، أو مجموع العلاقات التي تلعب دورا في بلورة الحركة الاجتماعية، وهي إحدى التساؤلات حول الديناميكية الاجتماعية، أما الثانية، الموسومة غالبا بالوصفية، فتظهر ملموسة أكثر، أفلا تصف ظاهرة "بداهة" التراتبية الاجتماعية؟ لكن في الوقت ذاته أليس في ذلك تشييء لمجموعات اجتماعية ليس لها وجود حقيقي؟

مع ذلك سرعان ما يبدو هذا التفرع الثنائي في التحليل غير كاف من حيث أن بعض نظريات الطبقات الاجتماعية، وإن لم تكن كلها، انزلقت في

---

(1) أستاذة بجامعة إيفري فال ديسون.

وقت معين نحو تجسيد المجموعات، وبصفة معاكسة، مالت المقاربات الوصفية نحو النظرية، وطرحت نقطة الالتقاء هذه إحدى التساؤلات التي لا يمكن تفاديها في مبحث الطبقات الاجتماعية، ألا وهي مسألة تواجدها.

فهل تشكل الطبقات الاجتماعية مجموعات يمكن التعرف عليها ؟ ألا يمكن اعتبارها مجرد مجموعة علاقات وشبكات تهيكل نسيجا اجتماعيا كثيفا ؟ وهل يشكل مفهوم الطبقات الاجتماعية إحدى المفاتيح التي تساعدنا على فهم النسق الاجتماعي ؟

من الممكن القول أنه في القرن 19 وبداية القرن 20 ساد الاعتقاد نفسه بصفة واسعة عندما قال ماركس أن «صراع الطبقات هو محرك التاريخ» مما يجعلنا نتساءل عن المدى الذي بَلَغته هذه النظريات اليوم ؟ يقودنا التعرف على الأعمال العديدة التي تناولت مسألة الطبقات الاجتماعية إلى غاية السبعينيات وقِلَّتها في سنوات الثمانينات، إلى الاعتقاد أنه إذا كان ثمة مبحث حيث يمكننا التساؤل عما إذا كانت النظرية تعكس الواقع، أو تبْنيه، فهو بلا شك مبحث الطبقات الاجتماعية، وفي هذا الصدد نشير إلى أن التساؤلات حول الطبقات الاجتماعية التي تعددت في وقت بلغت الحركة العمالية أوج قوتها، تجعلنا نتساءل عما إذا تحققت نظرية فيبير التي ترى أن «الطبقات الاجتماعية ليست بطوائف، إنما تشكل إحدى الأسس الممكنة والمتكررة للعمل الطائفي ليس إلا » (Weber, 1971, 178). إن الصعوبات التي تعترض الحركة العمالية اليوم في بلورة حركة اجتماعية تجعل كل تجمع في طبقات غير مجسَّد، إن لم يغب موضوعيا، وعلى هذا الأساس هل يكون المجتمع ذلك الحال ألإجماعي الحاصل عن تجاور فرديات متعددة تعبِّر عن رأيها حول تسيير الشؤون العامة بمناسبة الانتخابات ؟

هل تلك اللامبالاة اتجاه هذا النمط من المشاكل ناتجة عن نمو طبقة متوسطة تفتقر إلى مشروع مجتمعي ؟ وهل امتد المثال التشاؤمي أو النيِّر إلى كافة المجتمعات المصنعة كما ذكر ذلك شارل ورايت ميلز الذي أكد مرارا، منذ بداية سنوات الخمسينات أن ثمة «صُور من اللامبالاة يقف حاجزا بين وعي البرجوازي الصغير ومشاكل عصرنا، إذ تظهر إرادة هذا النوع من

البرجوازية فاترة ودون شجاعة قط، كما يوجد أيضا أناس في طبقات أخرى لا يبالون بالسياسة ولكن نستطيع على الأقل أن نحتسب لهم انتصار حزب من خلال تحكمهم في مجموعات ضغط لا تكل ولا تمل، قادة متحمسين يظهرون وكأنهم وُكِّلوا تحمسهم للشؤون العامة. أما الياقات البيضاء فهي مشتتة ولا أحد يتحمس مكانها، لا قوة لهم ولا إرادة في الانخراط واقتحام الصراع السياسي غرباء في مجتمع حيث يسود الاحتراز وخرق وعي الأفراد، مُستَلَبين في عملهم وشخصيتهم، محرومين من عقل فردي، ولا يبالون بالسياسة، هذا هو حال البرجوازيين الصغار الجدد، طليعة لا إرادية في المجتمع الحديث»، فيستنتج ميلز قائلا بأن «المهمة الجوهرية الحالية للسوسيولوجيا هي تحليل الوضعية الاقتصادية والسياسية من خلال تأثيرها على الحياة الداخلية والمسار المهني للأفراد مع التأكيد على أنهم في الغالب لا يبصرون أنفسهم، وعليه يجب علينا أن نبحث عن بنية المجتمع الحديث في تعقيد التجربة اليومية» (C.W. Mills, 1970, 15)، فهل الحديث عن الطبقات الاجتماعية ما هو إلا مجرد أغلوطة تاريخية؟ في الإجابة على هذا السؤال يتجاور خطابان ولكنهما متناقضان، ويبدو أن ذلك لا يولِّد إصابات كبيرة: فمن جهة، قد يتراجع التباين في المجتمع أكثر فأكثر، ومن جهة أخرى تبقى تراتبية الفضاء الاجتماعي كمعطى قاعدي يتعذر مسه، وبالتالي يمكن استبدال تحليل تبسيطي للطبقات بتحليل بنية اجتماعية ذات أسس متعددة الأبعاد ليس لها بالضرورة نقاط تقارب، ذلك أن وضعية الطبقة لا تتناسب مع أسلوب معيشي نمطي لهذه الوضعية، مثلا.

أولاً: نظريات التنضيد الاجتماعي

1 - الفضاء الاجتماعي التراتبي (hierarchisé)

هل هي ظاهرة طبيعة أم ظاهرة ثقافة؟ هي على أية حال ظاهرة بجميع مميزات البداهة، حيث تنتظم كل حياة جماعية، حيوانية أو بشرية كانت، حول مبادئ تراتبية يذكِر بها جورج بلانديه (Georges Balandier) عندما يتساءل عن ديمومة التفاوت في البنية الاجتماعية، شيء مؤكد من قبل في

المجتمعات الموسومة بالبدائية، في علاقات القرابة، أو في الطائفة حول مقولات السُّمعة أو السلطة وفي ذلك يقول: « لا يوجد مجتمع بدون سلطة سياسية، ولا سلطة بدون تراتبيات (hiérarchies) وعلاقات تفاوت بين الأفراد والمجموعات الاجتماعية. يجب على الأنثروبولوجيا السياسية ألا تنفي ولا تستخف بهذه الظاهرة، فمهمتها عكس ذلك تماما وهي توضيح الأشكال الخاصة التي تتخذها السلطة والتفاوتات التي تعتمد عليها» (Balandier, 1986, 3). أما دوركايم، فيرى في التنضيد إحدى مخلفات تقسيم العمل المنتشر أكثر فأكثر، والذي يشهد على عقلنة الاجتماعي الحاصل بتقدم وتعقيد معارفنا معتبرا ذلك بصفة جوهرية أساس « حياة أكثر شدَّة» . يتساءل دوركايم عن المبررات التي تجعلنا نعتبر« النشاط الأكثر اتساعا ولكن أكثر تبعثرا أسمى من نشاط أكثر تركيزا، ولكنه محدود» (Durkheim, 1967, 398). يمكن أن يوفر تقسيم العمل إمكانية« العثور على ما نفقده باشتراكنا مع كائنات أخرى لها ما ينقصنا وتُكَمِّلنا» (نفسه، 399)، فيؤكد في موضع آخَر قائلا أن «الشخصية الفردية تنمو مع تقسيم العمل» (نفسه) مع أننا« اعتقدنا أحيانا في توَهُّم حقيقي أن الشخصية تكون أكثر اكتمالا حيث تقسيم العمل لم يتغلغل بعد» (نفسه، 400). على عكس كارل ماركس، يؤكد دوركايم في كتابه *La division du travail social* على التقدم الكامن الذي يمكن انجازه بفضل تقسيم العمل، فيضع في صف الردود الممكنة الآثار السلبية التي تحملها التجزئة والتقسيم الاجتماعي للعمل والذي سيتجاوزه البشر بفضل التنظيم العقلاني للإنتاج. وبذلك، يضع دوركايم في المستوى الثاني تلك الرابطة الأساسية التي يضعها ماركس بين النظام الاقتصادي الشامل ونمط تقسيم العمل في ظهور التفاوتات الاجتماعية.

إن الاستعارات الفضائية العديدة و/أو التشريحية التي تهيكل الفضاء الاجتماعي، في فيدا (Veda)[2]، والتوراة والأناجيل أو القرآن قد عبَرَت التاريخ، وتؤسس النظرة للعالم في أغلب الثقافات إن لم نقل جميعها. تختلط هذه الأساطير المؤسِسة بنظرتنا الآنية للفضاء الاجتماعي مساهمة في

(2) واحد من الكتب الدينية الأربعة، أو الأربعة معا عند الهندوس (المترجم)

تفسير عجزنا عن اعتبار الاجتماعي مجموعةً منضدةً، يذكر ستانيسلاس اوسوفسكي (Stanislas Ossowski) (1969) عِدة مقاطع من النصوص المقدسة لتوضيح هذا القول، لكن هذه التراتبية ليست أبدية لأنها ستنقلب: «سعداء هم المساكين، لأن عرش الرب ملكا لهم» (Luc, VI, 20, cité p. 13)، وغيرها من النصوص. يرى ستانيسلاس اوسوفسكي في محتوى هذا التفرع الثنائي للفضاء الاجتماعي ترميزا لعلاقات السلطة، وعلاقات الملكية وعلاقات الاستغلال. تطرَّق ماكس فيبر من قبل للأواصر القوية القائمة بين الدين والطبقات الاجتماعية فالدين في نظره هو أكثر من مرآة أو رمز لهذه التراتبية مستشهدا بمثال النبلاء المقاتلين في العصور الوسطى الذين كانت ممارستهم الدينية تدعم انتماءهم لمرتبة. يعتبر فيبر هذه الممارسات **دلالة** على هذا الانتماء، قائلا أن المقاتل النبيل «لا يريد من دينه شيئا سوى حمايته من السحر المؤذي، وأن يقدم له طقوس المراسيم المناسبة مع الإحساس المرتبط بكرامة مرتبته، فتصبح **مُكَوِّنَة** المعاهدة الطبقية» (Weber, 1971, 495) ليبيِّن بذلك أنه تتعدد تجاه الدين مواقف الأفراد من طبقات اجتماعية متنوعة يجب ربطها بهذا الانتماء، وترمز له في ذات الوقت (Weber, 1971, 491). كما تشكل هذه الطريقة بصفة ما توضيحا لمقولاته في تحليل الطبقات، وهنا يمكننا الإشارة إلى أن البحث عن الترابطات المتبادلة بين الدين وتقسيم المجتمع إلى طبقات حاضرة عند العديد من الكتّاب. ويقترح الكاتب في السياق نفسه مخططا تحليليا آخَر حيث يحتل الطابع الأيديولوجي للدّين مكانة مركزية لن نتوسع في شأنها هنا إنما سينصب اهتمامنا على تقديم بصفة أكثر خصوصية في هذا الجزء الأول أهداف التحليل بعبارات التنضيد الاجتماعي.

إن الفكرة الأكثر انتشارا بالنسبة لهذه المقاربة هي محاولتها وصف تراتبية المجتمع بطريقة وبِقَدْر من السذاجة وذلك بإنتاج صور عن الفضاء الاجتماعي متفاوتة النجاح، وهي نظرة نجد أساسها في ما أعده علماء الاجتماع الأمريكان خاصة أعمال لويد فارنار، الذي وصف التنضيد الاجتماعي في بعض المدن الأمريكية فيما أعد من أعمال إمبريقية، مؤسسا من خلالها نمطية الفضاء الاجتماعي الأمريكي (انظر أدناه). فهل كان للنمطية المقترحة

الصدى المطلوب في المجتمع الأمريكي أم أنها انعكاس وِفي لِما للأمريكيين من إدراك لمجتمعهم؟ تخبرنا طريقة الملاحظة المباشرة التي استعملها كيف يدرك أعضاء طائفة تراتبيتها، فهي كما يقول «راجعة إلى التقييم الذي يعطيه المُخبِر عن طبقته» (Warner, 1957, 225) وتفترض «تماهي فرد بآخرين وترتيبه لنفسه، لما هو عليه، ولِما كان عليه، أو لِما كان يرغب أن يكون أو لا يكون، ليبلِّغه للآخرين» (نفسه، 222)، إلا أن تماهي الفرد بمجموعة يكون من منطلق تمثل البنية الاجتماعية التي لديه، والموقع الذي يحتله في هذه البنية، وكذا ظروفه المعيشية. تتسم عملية ترتيب الذات والآخرين التي يقترحها فارنار لويْد بجميع مظاهر الطريقة التلقائية، لكنها ليست سوى ترجمة بشكل تافه لاندماج الفرد في نسق القيِّم المؤسِسة للجماعة. ويؤكد بيار بورديو في دراسة هذه العمليات الترتيبية التي نقوم بها دائما على أن «النظام الاجتماعي المُتراتِب يمتاز بوجود موضوعي (. . .) في تركيبة اجتماعية معينة » وهو تباين يستبطنه الأفراد في البنيات الاجتماعية، فـ «يُرسَّخ النظام الاجتماعي تدريجيا في العقول وتصبح التقسيمات الاجتماعية مبادئ تقسيم تنظم النظرة للعالَم الاجتماعي» (Bourdieu, 1979, 549).

تقوم هذه الطريقة المُوسومة بالإمبريقية على أسس نظرية، والواقع أن فارنار لويد أكد «على اهتمامه النظري بالأعمال الأنثروبولوجية حول إفريقيا والصين أو الهند التي ساهمت بصفة واسعة في توسيع معارفنا حول التنضيد (. . .) والتي تستعمل التحليل البنيوي على نطاق واسع» (Warner, 1957, 238). انتشر التنضيد في الولايات المتحدة الأمريكية في ستة طبقات (عليا-عليا، عليا-سفلى، متوسطة-عليا، متوسطة -سفلى، سفلى -عليا، سفلى-سفلى) وكذا المفاهيم المتولدة عنه، ولا زال الأفراد يعتمدونه في تحديد موقعهم وموقع الآخَر. إن المصطلحات الإجرائية في الأنثروبولوجيا (السلطة وشرف المنزلة) مقولات حاضرة في الوعي الجماعي، وفي ذلك يقول ذات الكاتب «ترتبط أشكال الترتيب بمختلف أنواع شرف المنزلة والسلطة، وبالتالي يجب أن نأخذ طبيعة ومصادر السلطة وشرف المنزلة بالاعتبار» (نفسه). ومن هذا المنطلق تكمن أصالة فارنير لويد في بحثه عن مؤشرات تنضيد متعددة ورغبة (مصرح بها على الأقل) ترفض تفسير البنية الاجتماعية

اعتمادا على مؤشر المهنة (شغل)، وهو مؤشر ترتيب فريد وغير كاف لوصف التراتبيات المتعددة في المجتمع، وبذلك يتضح عنده نقد نظرية الطبقات التي اقترحها ماركس. يظهر هذا النقد المؤسس على المؤشر الوحيد الذي يرى أن سلطة طبقة معينة تنتج عن مراقبتها لوسائل الإنتاج وحدها وذلك عكس المقاربة بعبارة التنضيد المتعدد الأبعاد في رأي أتْباعها، إذ يرى كلا من كينسلي دايفيس (Kinsley Davis) وفيلبير مور (Wilbert Moore) أن «التنضيد الاجتماعي ينتج عن توزيع أعضاء المجتمع في وضعيات اجتماعية» (Davis and Moore, 1966, 47) والمرتبط بالنسق حيث يحدث، وبالتالي يميز الباحثان بين «الأنساق "المُنافِسة" التي تولي أهمية كبيرة للحافز لبلوغ وضعية والأنساق "الغير مُنافِسة" التي تولي أهمية أكبر لحافز تأدية الواجبات التي تناسب الوضعيات المحتلة» (نفسه، 48).

اتسع النقاش حول هذه الأطروحات، فشكك مالفين تومين (Melvin M. Tumin) مثلا في التسليم الضمني الذي تفترضه، ورأى أنه يوجد «شيء وظيفي بصفة ايجابية في هذه الترتيبات الاجتماعية لا يمكن تفاديه» أو أيضا «كون بعض الوضعيات في هذه المجتمعات وظيفية ذات أهمية أكبر من وضعيات أخرى إذ تتطلب تأهيلا خصوصيا لبلوغها (...) وليس في المجتمع الكثير ممن لديهم المواهب الكفيلة بذلك لأنها تتطلب تأهيلا مناسبا» (M. V. Tumin, 1966, 53-58). وأما ورايت ميلز فينتقد ما يسميه **إمبريقية مجردة** لافتقارها إلى تصور جديد (...) في البحوث المنجزة حول التنضيد الاجتماعي. لقد اقتبسنا حرفيا كما يقول، التصورات الكبرى للآخَرين، وسرقنا بصفة عامة دون "ترجمتها" "مؤشرات" عن "المكانة السوسيو-اقتصادية"، ولا زالت بعض المشاكل الشائكة ("الوعي الطبقي"، و"الوعي الزائف"، والعلاقات بين تصورات المكانة وتصورات الطبقة، ومصطلح "الطبقة الاجتماعية" الأصعب عند فيبر) لم تبرح مكانها. أخيرا، وفي معنى معيَّن بصفة خاصة، لا زال الإصرار على اختيار المدن الصغيرة كعيِّنات عِلما أن هذه الدراسات المرتبطة بعضها ببعض، لن تعبِّر عن البنى الاجتماعية والمكانات والسلطة على المستوى الوطني» (C. Wright. Mills, 1971, 59).

إذا كان الأمر كذلك فذلك مرده إلى كون مشكلة الترتيب تشكل فضاء مواجهة، إذ الترتيب باعتباره طريقة حيثية لكل مفهمة (conceptualisation) عملية لا يمكنه أن تثير مناظرات كبيرة في العلوم الطبيعية أو في العلوم الدقيقة. ويبقى الاتفاق في حالة معارضات دائمة من قبيل الممكن ولو بصفة مؤقتة، فتكون المناقشة على أساس المميزات الدقيقة المُلزِمة للجميع. في السوسيولوجيا، ينتج تعقيد وصعوبة الترتيب من «أن المؤشرات الطبيعية تستمد دلالتها من الثقافة التي تستعملها» (G. Balandier, 1968, 6) وفي غياب الحياد الاجتماعي للميدان، إذ يشكل الترتيب فضاء رهانات بآثار اجتماعية. ويرى بورديو أن «إنتاج تمثلات العالم الاجتماعي، وهو جانب أساسي في الصراع السياسي، يشكل شبه احتكار بيد المثقفين، ذلك أن الصراع من أجل الترتيبات الاجتماعية يعتبر بعدا أساسيا في صراع الطبقات، فبواسطته يتدخل الإنتاج الرمزي في الصراع السياسي، حيث توجد الطبقات مرَّتين، مرة بصفة موضوعية ومرة ثانية في التمثل الاجتماعي الواضح بقدر ما لدى الوكلاء والذي يشكِّل رهان الصراعات» (P. Bourdieu, 1984, 62). من هنا تتبادر للذهن أسئلة عدة منها هل يمكن إقامة مؤشرات ترتيب؟ وما هي التي يمكننا أخذها بالاعتبار؟ وما هي المتغيرات الإجرائية في هذا التحليل؟

2 - التنضيد والحراك (mobilité)

تكون الأشياء مغايرة في حالة ما إذا قبلنا بتميّز التنضيد بطابع حتمي ووظيفي في آن واحد، حينها يُطرح السؤال عن كيفية فهم التغيير الاجتماعي، وكيف نضع دينامية المجتمعات في الاعتبار. في غياب تفكير حول التغيير بعبارات سوسيولوجية كلية، تتناول سوسيولوجيا الحراك الاجتماعي التي تنطلق من هذا المعطى الإمبريقي ألا وهو التنضيد مشكلة التغيير الاجتماعي بعبارات تَنَقُل الأفراد في التراتبية، إذ يعاد اليوم التعبير عن الحراك الاجتماعي بعبارات المسيرات الاجتماعية المهنية. يكشف مصطلح المسيرة مثل مصطلح الحراك عن ديناميكية اجتماعية قد تكون بصفة مفارقة من اللاحراك.

يميز مفهوم الحراك الاجتماعي عدّة وضعيات كما ورد في قول دانيال بيرتو (Daniel Bertaux) «يدلُّ الحراك الاجتماعي على تنتقلات الأفراد من فئة اجتماعية لأخرى، إما:

- خلال حياتهم المهنية (حراك مهني أو سِّيري biographique)؛
- إما مقارنة مع فئتهم الاجتماعية الأصلية أي الفئة الاجتماعية للوالدين (حراك اجتماعي بين الأجيال)» (Bertaux, 1970,37).

يعرِّف الحراك المهني ظواهر التبادل بين الفئات، يقدم دانيال بيرتو أمثلة عن المبادلات الدائمة التي تحدث بين الفئات الحرة (الحرفيين) وفئات العمال المُؤهلين.

تتموقع غالبية الدراسات في سنوات الستينات، التي شكلت فترة تقلبات كبيرة في بنية المجتمعات الصناعية، حيث تناول التساؤل في جزئه الكبير آثار هذه التعديلات في البنية الاجتماعية على حراك الأفراد. ينتج هذا الحراك الموسوم بالهيكلي عن تقلص، أو عكس ذلك، عن توسع في قطاعات مختلفة، حيث أفرزت المكننة القوية للزراعة خلال هذه الفترة تراجعا قويا في أعداد المشتغلين في هذا القطاع، وموازاة مع ذلك دفع توسع القطاع الثالث العديد من الفئات الاجتماعية إلى التوجه نحو العمل في قطاع الخدمات. هل تحدد هذه التنقلات كتلة السكان في الحراك الاجتماعي؟ يميِّز ألان توران في الهجرات الكبيرة بين التنقل، حيث لا يبادر الفرد من تلقاء نفسه، ولكنها نتيجة قيد خارجي (. . .) والحراك حيث يغادر الفرد وسطه الاجتماعي الأصلي تحدوه إرادة وأمل في الارتقاء (. . .) لا يمكننا الحديث عن تصرف حراك اجتماعي ما لم تتحكم إرادة الارتقاء الاجتماعي في التنقل (A. Touraine, 1964, 232)، كما تشكل نمطية الهجرات عند العمال من أصول ريفية -تنقل، ذهاب، حراك- فرصة للباحث لمساءلة مختلف أنماط مشاريع الأفراد، ومن خلال ذلك التعرف على مختلف صيغ الاندماج في فئة اجتماعية تتميز بمعرفة كبيرة أو صغيرة عن ظرف مجموعة الاستقبال، وعليه يلاحظ أن «العامل الجديد يضع نفسه دائما في وضعية يحدوه الأمل في حراك (. . .) مهتماً بتغيير الوضعية الشخصية أكثر من

اهتمامه بتحول وضعية جماعية غالبا ما يكون بطيئا وجزئيا» (نفسه). من هذا الجانب، تقترب طريقة ألان توران من الأبحاث التي تستعمل عبارات المسيرات الاجتماعية، وهي أيضا محاولة فهم تحولات البنية الاجتماعية اعتمادا على سِيَّر حياة الأفراد. ويحيلنا مفهوم الإرادة والفعل إلى حرية - نسبية على الأقل- الأفراد الذين يصنعون حراكهم.

يندرج تساؤل ريمون بودون في منظور آخر، إذ ينتقد غائية الفرضيات الوظيفية عند عالم الاجتماع بيتريم سوروكين معيدا تناول بعض أقواله الأساسية، والذي يعرِّف الحراك على أنه تلك «النتيجة المعقدة لتصفية الأفراد من طرف متتالية من هيئات التوجيه (...) ذلك أن البنى الاجتماعية تُظهِر دائما نوعا من الاستمرارية في الزمن تشتمل بالضرورة على آليات من آثارها (...) المحافظة على البنى وذلك رغم الاستبدال الدائم للأفراد» (R. Boudon, 1973, 15). يقلل الاستقرار النسبي للنسق من مدى طريقة أكثر أو أقل إرادية للحراك الاجتماعي قائمة على الحدِّ من التفاوتات عن طريق دمقرطة النظام المدرسي. فما هي عوامل هذا الحراك ؟ في كتابه *L'inégalité des chances, la mobilité sociale dans les sociétés industrielles* يشكك ريمون بودون في كون الترابط المقبول عامّة بين توسع التمدرس الملازم لتوسع المجتمعات الصناعية (...) والزيادة في تساوي الحظوظ في التعليم وفي المجتمع (...) وتزايد الحراك باعتباره نتيجة حتمية للتطور الصناعي » (نفسه، 19) وسعى في بحثه إلى «البرهنة على أن آثار الانتشار الواسع للتعليم الذي يميز هذه المجتمعات كانت نتائجه محدودة من وجهة نظر المساواة »(نفسه، 220) ومن وجهة نظر الحراك، بحيث ينخفض في نسق تراتبي احتمال الحصول على حراك تصاعدي كلما ارتقينا في التراتبية الاجتماعية ذلك بفعل تضييق الهرم الاجتماعي، وبالتالي يكون الأفراد في حراك تصاعدي أكثر ممن هم في حراك تنازلي » (نفسه، 46).

هناك استنتاج آخَر هام جدا نجده عند العديد من الكتاب ويتعلق بمدى اتساع الحراك، حيث يلاحظ بيرتو أن «المسيرات الطويلة »أي تلك التي تنطلق من أصل اجتماعي معين إلى وضعية اجتماعية بعيدة نحو الأعلى أو الأسفل في التراتبية، قليلة جدا ».(Bertaux, 1970, 38)، ويرى ريمون بودون

أن «الحراك على مسافة قصيرة أكثر تكرارا من الحراك على مسافة طويلة » (R. Boudon, 1973, 217) وهي ظاهرة يفسرها بما يلي:

- مفهوم «المجموعة المرجعية »التي استعملها ميرتون الذي يقول بشأنها: «يحدد الأفراد طموحاتهم، ويتخذون مواقفهم ليس في المطلق لكن انطلاقا من الوسط الاجتماعي المحيط بهم وبمرجعية للمجموعات التي ينتمون إليها أو التي يشعرون بقربهم الشديد منها»؛
- وفرضية الباحثين الأمريكيين كاهل (Kahl) وهيمان (Hyman) ومفادها أن: «نسق القيم الذي يؤمن به الفرد يتوقف على الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها، إذ بالهبوط في التراتبية الاجتماعية نجد أنساق قيم مشرَكة باحتمالات متناقصة في البقاء والنجاح في المنظومة التربوية» (نفسه، 57).

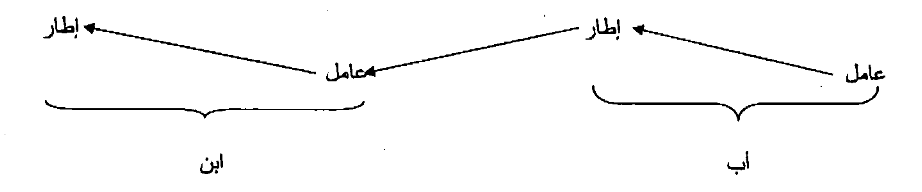
كما بيَّن بعض الباحثين من كندا ميزة أخرى للحراك (Bertaux, 1970) وهي ارتباطه بالزواج الذي يتسم بطابعه اللُحْمي القوي في بنية اجتماعية محددة، حيث بينت دراسة أن الزواج المختلط من فعل أفراد في وضعية حراك اجتماعي كما أنه يحدث في فئة الاستقبال.

3 - نقد نظرية الحراك

تتفق الانتقادات على أنّ التنضيد أحادي الجانب الذي يشكل النسق المرجعي غير كاف لوصف الحراك الاجتماعي للأفراد، من حيث أن الطابع المقارن لبعض الأبحاث أدى بكُتابِها إلى الرجوع لمقولات غالبا ما تتصف بعمومية مبالغة تمنعها من أن تكون عملية، وبهذا الشكل وحسب التصنيف الذي سنحتفظ به، سنحصل على أفراد «متحركين» أو «غير متحركين».

في جهة أخرى تتأسس هذه الأبحاث على مؤشر شبه حصري يتمثل في الفئة الاجتماعية المهنية التي ينتمي إليها الفرد و/أو أصوله، حيث شكلت مهنة الأب المَعلَم الوحيد في هذا الحراك (Bertaux, 1970). تكمن أهمية دراسات المسيرات الاجتماعية بالنسبة لنظريات الحراك في كون الجانب

العائلي والمجموعة المرجعية أكثر اتساعا ويمكنها أن تدخل في الحسبان. يلاحظ بعض الكُتاب أيضا أن هذه التراتبية التي ترجع إليها الدراسات حول الحراك تتجاهل التحولات على مستوى سمعة المِّهن (Benetton, 1975) بناءً على أن ديمومة النسق فكرة مقبولة ضمنيا. في فرنسا حيث قامت دراسات التدفقات الكبرى للحراك أساسا على معطيات دراسة[3] (تكوين تأهيل مهني) التي أعدتها مؤسسة INSEE، كما يؤكد كلود طيلو (Claude Thélot) (1983) على الانحراف الذي تتضمنه طريقة مماثلة ذلك أن الأصل الاجتماعي للأفراد المُسْتَجْوَبين والمحتفظ به يتناسب مع مهنة الأب في لحظة البحث، والشيء نفسه بالنسبة للابن. والحالة هذه، كما يشير إلى ذلك كلود طيلو، نقارن بين فردين في مراحل مختلفة من حياتهما، وبذلك تمحي مسيرة الأب والمسيرة الكامنة للابن. كما تتعلق ملاحظات الأبحاث حول الحركات بفترة محددة من حياة الأفراد تتجاهل ماضيهم ومستقبلهم. يقدم كلود طيلو (نفسه، 416) هذا المثال عن المسيرة:



مخطط 1: الحراك بين الأجيال(تنصب الملاحظة على السهم المقطع)

بناء على افتراض وجود حراك اجتماعي مهني للأفراد تصاعدي في الغالب، يوضح روجي جيرو(Roger Girod) كيف يعودون إلى الفئة الاجتماعية المهنية للأولياء أو إلى مسقط الرأس (R. Girod, 1971, 13) وذلك ما يسميه «الحراك المضاد» وبالتالي يبقى تحليل الحراك ألسِّيَري هو الذي يسمح بالتعرف على هذا النمط من المسيرة الذي يميز الحراك الاجتماعي للأفراد (D. Bertaux, 1980). بذلك تمَّ الكشف في مجموع هذه الأبحاث عن

(3) FQP (formation qualification professionnelle).

شكل معيّن من الجمودية التي تميِّز المجتمع الفرنسي، حيث يبرز البحث FQP الذي أنجزه معهد INSEE سنة 1985 (M. Gollac, P. Laulhé, 1987) وجود حراك اجتماعي متصل بتحولات في البنية الاجتماعية للمجتمع الفرنسي، مما يجرنا في الأخير إلى التساؤل عما إذا كانت عبارات هذه الإشكالية كافية لتحليل الفضاء الاجتماعي؟ باعتباره فضاء فصل نظري. وتغطي الأبحاث حول تمييز الفضاء الاجتماعي أيضا إدراكا متنوعا للواقع الاجتماعي، فبالتالي هل نكتفي بالقول أن كل مجتمع منضد وأن فكرة مجتمع مساواة ضرب من ضروب الأسطورة؟ في حين يقدم لنا التصنيف الذي تقدمه نظريات التنضيد فضاء اجتماعيا منظما، من صنع مختلف الصِنافات (taxinomies) يجرنا إلى التساؤل عن المدى الذي يمكن أن تبلغه نظرية الطبقات الاجتماعية؟

ثانياً: نظريات الطبقات الاجتماعية

إن ما يميِّز إشكالية الطبقات الاجتماعية عن إشكالية التنضيد هي تلك الإرادة في تحريك منظور التحليل، إذ يتعلق الأمر في غالب الحالات بإظهار كيفية تَهَيكل المجموعات الاجتماعية نفسها، كيف تتشكل وتنْحلُّ تبعا لما نسميه عامة «الأهداف المشتركة». يسود مفهومي المشروع والأفعال بالنسبة لهذه النظريات ويسمح ذلك بفهم الدوامة التي أثارها المفهومان. يذكِّر رالف لينتون بتاريخ مصطلح الطبقات الذي بدأ في العصر الروماني القديم، «عندما أدخل المراقبون اصطلاح *classis* بغرض توزيع السكان إلى مجموعات جبائية» (Dahrendorf, 1972, 3) وبعد سقوطه في النسيان عاد إلى الظهور في القرن 18، وباختفاء مراتب النظام القديم لم يكن ثمة شيء ظاهر قد يأتي مكانه بصفة مؤسساتية، إذ ظهور مجتمع مساواة لا يمكن أن يصطحبه خطاب حول التَّباين الاجتماعي، وتواصل هذا التقليد حتى في الخطاب الثوري المعاصر فظهر مفهوم **الشعب** (في الخطاب الثوري سنة 1789) بالموازاة مع مفهوم **الأمة** (في نظرة نابليون لفرنسا). إن إرادة المسيِّرين في تقديم تمثل متجانس عن المجتمع الفرنسي لا يقصي ضرورة وصف استمرار التفاوتات الاجتماعية وتعيين النظام الذي خَلَفَ القديم.

وعلى هذا الأساس تمَّ توحيد المجتمع الفرنسي بصفة ملموسة من خلال القرارات التي اتخذتها منذ صيف 1789 الجمعية التأسيسية وتَمَثَّلَ في «إلغاء الإقطاع، واختفاء المراتب، وإلغاء كلي للتجزئة الإقطاعية، وحرية التنقل الداخلي، وتراجع الحواجز والحماية الجمركية، والسوق الوطنية» (Soboul in Braudel, Labrousse, 1976) وكلها عناصر تُؤسِسُ هذا التوحيد في الفعل. ولكن ألبير سوبول (A. Soboul) بيِّن أن هذا «التحرير الاقتصادي» فكك الشعب عبر تفاقم تعارض المصالح في أوساطه بقوله أن «أرباب الحرف حُرِموا من احتكاراتهم الحرفية، والفلاحين الصغار تتهددهم حرية الزراعة التي حرمتهم من حقوقهم الجماعية التي كانت تضمن وجودهم، والجماهير تخشى تحرير تجارة الحبوب» (نفسه). هكذا ومن خلال قراءة معيَّنة للتاريخ نحضر لاستبدال مجتمع قائم على المراتب بمجتمع طبقات لا تلتقي مصالحها دائما.

يظهر تصنيف الأفراد أمرا بديهيا، ونشهد ذلك في العلاقة مع الغير، إنها عملية شبه تلقائية، نمط اعتراف اجتماعي في الحين، إلا أن تصنيف الأفراد باعتباره فعلا علميا جاء متأخرا. يؤرخ لاري بورتيس (Larry Portis) الاهتمام بهذا الحقل في سنة 1804 عند اقتراح جان بابتيس ساي (J.P. Say) في كتابه *Traité d'économie politique* (1804) تحليل دور الطبقة المتوسطة في المجتمع (Portis, Ibid., 23).

وشهِد مصطلح الطبقة «مسيرة متفجرة» انطلاقا من القرن 19 حيث بلغ «الذروة النظرية» على يد ماركس، فشكَّل التصور الجدلي لتحليل الطبقات منبعا للعديد من الأعمال والمناظرات، حيث حاول جورج غورفيتش في سعيه للخروج من الانسداد الأيديولوجي مقاربة وضعية الطبقة الاجتماعية وهو ما سنتحدث عنه في لحظة أولى.

1 - غورفيتش والطبقات الاجتماعية

ليس من السهل تعريفُ الطبقة، مثلما هو حال الفرع في عيِّنة من فضاء اجتماعي، إنها مقولة حديثة العهد في المجتمعات الحديثة، جاءت لتعقب

مقولة الطبقة المغلقة أو المُرَتَبة، حيث كان الانتماء وراثيا والانتماء إلى مرتبة مزيجا من الموروث وإرادة الأفراد، وحيث كان الولوج في مرتبة من غير الانتماء إليها ممكنا. ولكن ماذا عن الطبقة؟ هل تشكِّل وحدة حقيقية مثل سابقتها؟ هناك من يعتبر أننا أمام مقولات ذات محتوى محدد وبالتالي تظهر مقولة الطبقة غامضة. وكحَلٍّ لهذه المسألة يقترح جورج غورفيتش اعتماد مؤشرات متعددة ترسم حدود الطبقة الاجتماعية حيث يقول: «تعتبر المجموعة وحدة جماعية حقيقية ولكنها جزئية تُلاحَظ مباشرة، تتأسس على مواقف جماعية متواصلة ونشطة لإنجاز ما لها من عمل مشترك، مجموعة مواقف وأعمال وتصرفات تشكل إطارا اجتماعيا مهيكِلا بغية تماسك نسبي لتجليات المؤانسة» (G. Gurvitch, 1960, 187). قد تكون هذه الوحدة مادية أو رمزية، وانطلاقا من هذا التصور حول مصطلح التجمع يحتفظ ذات الكاتب بستة مميزات أساسية في تعريفِه للطبقات الاجتماعية، التي يعتبرها «تجمعات خصوصية فعلية وعن بعد، تتميز بوظيفية فوقية توجِّهُها نحو هيكلة متقدمة في مقاومتها لتدخل المجتمع الكلي، وفي معارضتها للطبقات الأخرى» (G. Gurvitch, 1969, 199) ليفسر لنا بعد ذلك هذا التعريف المعقد على النحو التالي:

- **تَجَمُّع فعلي**: لا ننتمي إراديا لطبقة ما، بل هو أمر مفروض علينا (تختلف عن الطبقة المغلقة)؛
- **تَجَمُّع عن بعد**: لا يتوقف تماسكها على ديمومة وحميمية اجتماعها؛
- **تعارض الطبقات** فيما بينها، وتبدي **مقاومة لتدخل المجتمع الشامل**، وكلها مميزات تخبرنا عن هوية الطبقات واستحالة الخلط بينها في ذلك الفضاء الأحادي الشكل الذي نسميه مجتمعا؛
- **الطبقة تَجَمُّع فوق-وظيفي** بالعلاقة التي تقيمها مع السلطة. يشكل النزاع جزءا لا يتجزأ في تعريف الطبقة الاجتماعية، إذ «تشكل كل طبقة اجتماعية عالَما بأكمله تريد في ذلك أن تكون العالَم الوحيد بالتماهي سواء بمجتمع كلي موجود (...) أو بمجتمع كلي مستقبلي حيث يُرْتقب اختفاء الطبقات» (G. Gurvitch, 1969, 204) وهي ميزة

بيّنها ماركس من قبل بمعية إنجلز في كتاب *L'idéologie allemande* حيث أشارا إلى أنه من الضروري أن تؤكد جميع الطبقات على عموميتها، ومن هذا المنطلق «يجب على كل طبقة جديدة أن تحل محل تلك المهيمنة، وإن كان ذلك بغية إدراك غايتها فقط، أي أن تتمثل مصلحتها على أساس أنها المصلحة المشتركة بين جميع أعضاء المجتمع»، وبالصيغة ذاتها «بفعل صراعها مع طبقة، تظهر الطبقة الثورية من الوهلة الأولى ليس على أنها طبقة، ولكن باعتبارها ممثل المجتمع برمته» (K. Marx, F. Engels, 1971, 77).

2 - الطبقات الاجتماعية في النظرية الماركسية

أ - الطبقات وعلاقات الطبقات

كما نجد في كتاب *L'idéologie allemande* توسعات أخرى لـماركس وإنجلز حول علاقات الطبقات، يعرض فيها الكاتبان البعد الرمزي، الذي تمَّ التأكيد مرارا على غيابه في مؤلفاتهما، من منطلق مفاده أن إنتاج الأفكار وبعض المصطلحات - يبدو شيئا متميزا عن إنتاج المعارف - ذلك أنه يتعلق بما تقيمه الطبقة من علاقات مع السلطة. يبيِّن الكاتبان أنه على عهد الارستقراطية مثلا، سادت مصطلحات الشرف والوفاء وغيرها، وعلى عهد البرجوازية سادت مصطلحات الحرية والمساواة وغيرها (Marx, Engels, 1971, 76) وهي مصطلحات هيكلت الفكر والحياة الاجتماعيين، ولكنها في رأيهما كانت نتيجة لتقسيم العمل الذي يشكِّل مفهوم الملكية محوره.

عند تقديم فكر ماركس حول الطبقات الاجتماعية يعترضنا كون تنظيره بقي في بدايته، والواقع أن مخطوط كتاب *Le Capital* يتوقف عند الفصل الموسوم **الطبقات** الذي يشتمل على بعض العشرات من الأسطر حيث يعتبر ماركس أن «الأجراء والرأسماليين وملاك العقار يشكِّلون الطبقات الثلاث الكبرى للمجتمع الحديث والقائم على نظام الإنتاج الرأسمالي» (Marx, 1971, 259)، كما نجد في أصل هذا التقسيم ملكية كل من قوة العمل، ورأس المال، والملكية العقارية، التي تضمن لكل طبقة عائدا على شكل

أجر، أو فائدة أو ريع عقاري. لكن قبل الذهاب إلى أبعد من ذلك، علينا أن نشير إلى أن التوقف عند الفصل الأخير من كتاب **رأس المال** قد يكون له طابعا مقيدا جدا، ذلك أنه من وجهة نظرنا تشكل إشكالية الطبقات الاجتماعية وعلاقاتها لب عمل ماركس وإنجلز بصفة عامة، وكتاب **رأس المال** بصفة خاصة.

لم يتناول ماركس مشكل تقسيم المجتمع والتفاوت الذي يعرِّفه انطلاقا من مقولات أخلاقية تنطوي في توزيع العائدات على فكرة تستلزم البحث عن عدالة اجتماعية أكبر يؤسسها نمط توزيع آخَر. يعتمد تحليل ماركس حول تقسيم المجتمع على نظرية خلق القيمة ليستقرئ نظرية تكوين الطبقات الاجتماعية انطلاقا من استحواذ إحداها على القيمة المنتَجَة بفضل عمل الطبقة الأخرى، مما يستلزم على مستوى الممارسة القول بأن اختفاء هذا النمط من التقسيم والتفاوتات لن يتحقق ما لم يستحوذ المنتجون، الذين يشكلون الطبقة العاملة عند ماركس، من جديد على القيمة (راجع. فصل 2).

تضيف هذه الميزة الأخيرة بعدا سياسيا أيديولوجيا لمفهوم الطبقة الاجتماعية الذي اعتبره العديد من الكتاب غير علمي، فوراء هذا الانتقاد، يمكننا القول أنه بفضل هذا التوسيع، لم يعد ماركس ينظر إلى الطبقات من جانبها الاقتصادي المحض، بحيث لم تعد الطبقة الاجتماعية مقولة وصفية للتباينات في المجتمع إنما أصبحت تعبيرا على علاقات معقدة في صراع من أجل السلطة، ويبقى أساس تحليله وصف العلاقات الاجتماعية، فتحدث عن «الفروع المتنافسة في طبقة السلطة» (1970, 81 1970118 1) مثلا، وإن استعمل أحيانا مفردات التنضيد مشيرا إلى وجود طبقات وسيطة (1968, 54) وفروع طبقات (نفسه، 27) وفئات اجتماعية (1970, 81).

يمكننا مضاعفة الأمثلة التي تبيِّن تنوع التسميات، حيث أشار عديد الكتاب إلى أنه يمكننا تمييز مستويات في تحليل الطبقات الاجتماعية عند ماركس (Durand, 1995): مقاربة وصفية ونظرية إثبات عقائد دينية أو أخروية. صحيح أنه أكَّد بمعية إنجلز على بقاء تفرع ثنائي اجتماعي في النصوص التي يمكننا وصفها بالنضالية مثل كتاب *Le manifeste du parti*

communiste حيث أعلن عن قطيعة لا رجعة فيها مع المجتمع في إطار النظام الرأسمالي، والمتجه أكثر فأكثر نحو «الانقسام إلى معسكرين كبيرين متخاصمين، إلى طبقتين كبيرتين متعارضتين تماما: البرجوازية والبروليتاريا» (Engels, Marx, 1967, 29). لكنه عندما يعكف على دراسة أوضاع سياسية دقيقة، يصبح التحليل ملموسا أكثر، فيكشف لنا عن مختلف التحالفات التي تحدث بمناسبة الاستيلاء على السلطة، وهذا ما فعله في الدراسة التي أعدَّها بمناسبة انقلاب الثاني من ديسمبر 1851 حيث درس القوى المتواجدة عند استيلاء لويس بونابرت (Louis Bonaparte) على السلطة مشيرا إلى تحالف يجمع الارستقراطية المالية والبرجوازية الصناعية والطبقات الوسطى والبرجوازية الصغيرة والجيش والبروليتاريا (Marx, 1968, 24) ويضيف في موضع آخَر ملاك العقار الكبار والصناعيين الكبار. وفي الختام يصف في بداية نص نظري من كتاب **رأس المال** وضعية، كما رأينا أعلاه، حيث تتواجد ثلاث طبقات كبيرة.

يرى ماركس أن هذه الأنماط التصنيفية تفضي إلى تَمَثُل الفضاء الاجتماعي باعتباره نتيجة «تركيب تحديدات عديدة»، «مسار تركيب»، أو أيضا بمثابة «ملموس مجرد» لأن «الشعب عبارة عن تجريد إذا ما تجاهلنا الطبقات التي تكونه» ولكن «هذه الطبقات بدورها عبارة عن كلمات جوفاء إذا ما تجاهلنا العناصر التي تقوم عليها مثل العمل الأجير، ورأس المال، وغيرها» (Marx, 1966, 164).

في الحالة هذه، يُعتبر العمل ورأس المال عند ماركس علاقات اجتماعية، والفائدة من الطبقات أقل في تمييز فضاء اجتماعي من فائدتها في تعريف علاقات في تقسيم اجتماعي للعمل، الشيء الذي يفسِّر أهمية مشكلة الاستحواذ على القيمة المنتجة خلال مسار الإنتاج، وفي إعادة النظر في التقسيم الاجتماعي الرأسمالي للعمل التي يقوم بها ماركس. لم يكن ذلك ممكنا إلا بفضل تأثير الفعل «على الملكية الاقتصادية (المراقبة الاقتصادية الحقيقية لوسائل الإنتاج») لكن، كما يشير إلى ذلك نيكوس بولانزاس، بإدخال «التحكم في مسار العمل» (Poulentzas, 1974, 21) في الحسبان.

ب - الطبقات والهيمنة

انتقد بولانزاس القراءة ذات النزعة الاقتصادية التي تميز النظرية الماركسية حول الطبقات الاجتماعية مُذَكِرا بالمرجعيات الواضحة للمؤشرات الاقتصادية، والسياسية، والأيديولوجية التي تضمنتها مؤكدا على أن الطبقات الاجتماعية عبارة عن مجموعات عملاء محددة أساسا، ولكن ليس حصرا، بموقعها في مسار الإنتاج أي في إطار الدائرة الاقتصادية.(. . .) تُعرَّف الطبقة الاجتماعية بموقعها في مجموع الممارسات الاجتماعية، أي بموقعها في مجموع التقسيم الاجتماعي للعمل الذي يشمل العلاقات السياسية والعلاقات الأيديولوجية (Poulentzas, 1974, 16).

يضع هذا «التحديد الهيكلي» الفاعلين الاجتماعيين في مجموعة علاقات اقتصادية، وأيديولوجية، وسياسية (أثار البنية[4]، كما يتميز باستقلالية موضوعية عن إرادة الفاعلين الذين يمكنهم اتخاذ موقف لا يتماشى ووضعيتهم الطبقية التي يحددها التقسيم الاجتماعي للعمل، ولا يمكنهم منع ظهور من وراء الخطاب (. . .) ممارسات سياسية أيديولوجية مادية خصوصية، والتي وصفها لينين بغريزة الطبقة» (نفسه، 19). تؤسس هذه المجموعة من الممارسات المادية تصور بولانزاس للأيدولوجيا الذي يناقض به أيديولوجيا يعتبرها بمثابة نظام من الأفكار أو خطاب متماسك، ليستنتج من ذلك تحليلا أصيلا للدولة «فمن بين خصوصيات سيرها أنّ الهيمنة السياسية للطبقة بالمعنى التام لا تكون أبدا على شكل علاقة سياسية طبقات مهيمِنة/طبقات مستضعفة في مؤسساتها بالذات، حيث تسير الأمور وكأنه ليس ثمة "صراع" طبقي. تتنظم الدولة كوحدة سياسية لمجتمع حيث تتباعد المصالح الاقتصادية، ليست مصالح طبقية ولكنها مصالح "أفراد خواص"» (Poulentzas, 1972, T. II, 7).

يشهد غياب مرجعية للطبقات الاجتماعية، واستحضار الأفراد، على

---

(4) يلاحظ ماركس في هذا الصدد أن رأس المال يضع العمال في ظروف معينة (Marx, 1, 2, 1967, 26).

ظروف تطور الدولة الديمقراطية التي قامت على أساس الدفاع عن مصالح الأفراد المُجَمَّعة، بينما قامت أزمة المَلكية والثورة على خلفية أزمة تمثل أصحاب المراتب، ذلك أن الدولة الليبرالية توجهت نحو استبدالهم بحكومة من المنتخبين على أساس تعبير الأفراد وتوجه ينفي المجموعة كتعبير عن إرادة خاصة، ويفسر الشكل التعاقدي للعلاقات بين «ذوات حرة ومتساوية» (نفسه، 36) بصفة جزئية في المجتمع المدني صعوبة تبلور فكر طبقي في مجتمع ديمقراطي ليبرالي. يعتبر بولونزاس الأيديولوجيا بمثابة عامل تماسك وربط اجتماعي، وتكمن الطريقة السياسية المتصلة بها في تشجيع إعادة بناء الوحدة على مستوى مِخيالي، الشيء الذي يفسِّر استعمال مصطلحات الإجماع والرأي العام، الذي لا يهدف لأن يتلقى من طرف الطبقات المُستضعفة على نمط الممارسة المقدسة، و(لكنها) تتظاهر بأنها تقنيات علمية (نفسه، 37)، وبالتالي إدراك هذه المفهمة على أنها حجب هيمنة طبقة في التركيبات الرأسمالية.

تتخذ هذه الهيمنة أشكالا متعددة وتدرج قبول ورضوخ مجموع الطبقات بما فيها الطبقات المستضعفة، والتي يؤكد بولانزاس على أنها «تعيش غالبا ثورتها ذاتها ضد نظام الهيمنة في الإطار المرجعي للمشروعية المُهَيمِنة» (نفسه، 45).

وُجِّهت عدة انتقادات لهذه النظرية يستحيل في إطار هذا الفصل تقديمها بطريقة وافية، لذلك احتفظنا بتلك التي تظهر لنا أنها وسَّعت الحقل النظري.

3 - نقد النظرية الماركسية

أ - من الملكية إلى السلطة

يرى رالف داهراندورف أن مفهوم الملكية الذي يصفه بـ«الغث» لم يعد كافيا لتمييز التباينات الاجتماعية، حيث ظهرت الملكية بمثابة المؤشر التأسيسي للطبقة الرأسمالية التي لم يكن لها تاريخا ولا هوية ولا تقاليد على

عكس طبقة النبلاء التي كانت تحتل منزلة... وماركس في نظر داراندورف «ابن بيئته» عندما يتناول مشاكل تقسيم العمل، وبصفة أوسع من ذلك عندما يقيم خط القطيعة بين من بحوزته وسائل الإنتاج ومن لا يملكها، حيث يرى ذات الكاتب أن أشكال تسيير رأس المال قد تغيرت، وبالتالي لم يعد مصطلح الملكية مصطلحا إجرائيا كافيا في تحليل الطبقات الاجتماعية فاستبدله بمصطلح السلطة في طريقة تميِّز علاقات السلطة بصفة خاصة جدا عن النزاع الطبقي في المجتمعات الصناعية (انظر فصل 12) واعتبر ماركس الفصل بين الملكية والمراقبة مرحلة انتقالية في التطور التاريخي، فصل لم يعد انتقالي، إذ أفرز نموذجا عضويا لبنية اجتماعية واقتصادية(...) فَما وراء الفصل بين الملكية ومراقبتها توجد مجموعة تتكون من مجموعتين مختلفتين لا تتماثل وضعيتيهما ولا أدوارهما ولا تصوراتهما » (Dahrendorf, 1972, 491). كما يرسم الكاتب تنميطا للطبقة المسيرة حيث تبرز مجموعات كبيرة بتصرفاتها وتطلعاتها ومصالحها غير المتجانسة، ولا يقف عند التمييز بين الرأسماليين المسيرين-المالكين، والرأسماليين المالكين فحسب، بل يضيف المسيرين البيروقراطيين - غير المالكين الذين تتوقف وضعيتهم على «دراسات مختصة وشهادات جامعية» (نفسه، 15). كان هذا التباين في الطبقة المسيرة الذي نجده في بداياته في نظرية ماركس مبعث أعمال عديدة حول التأطير تُواصِل التقليد الماركسي (Bihr, 1989) وتقترح نقدا للانزلاق الحاصل بين مصطلحي الطبقة والشريحة الاجتماعية المهنية. وعلى هذا الأساس نتساءل عما إذا لم تكن مقولة الإطارات السامية تشكل مقولة إجرائية من وجهة نظر العلاقات الاجتماعية نظرا لتعدد الوضعيات الطبقية المحتواة في هذه الفئة. **وبمقابل ذلك** ألا يتحلل مفهوم الطبقة المتوسطة في التجانس الضمني الذي يحتويه التنوع الاجتماعي؟ دائما ومن منظور إعادة اعتبار تحليل الطبقات الذي يقترحه داراندورف، تظهر الطبقة العاملة غير متجانسة تميِّزها تطلعات مختلفة. فتحلل رأس المال وبالتالي الرأسمالية ومعه «تعديل تشكيلة المجموعات وطبيعة المشاكل المترتبة عن ذلك، كلها يأتي بتغيير في مخطط النزاع (نفسه، 49)، وإلى كل ذلك نضيف المكانة المتزايدة أهميتها للطبقة المتوسطة الجديدة. يميل داراندورف إلى نظرية

الاندماج في الطبقة المهيمنة (...) بالنسبة لكل وضعيات البيروقراطيين الاجتماعية (...) ونظرية الاندماج في الطبقة العاملة (...) بالنسبة للوضعية الاجتماعية للمستخدَمين» (نفسه، 57). لا يشكل هذا التقسيم إلى فئات حسب داراندورف تدريبا على الأسلوب، وإنما يندرج في نظرية طبقات حيث تتصور العلاقات البينية للطبقات على أنها ظواهر بنيوية تحول نزاع الطبقات وبالتالي فعل الطبقة، الذي يؤسس مجموع الأعمال التي تتناول نظرية الطبقات (نفسه).

ب - الحركة الاجتماعية والطبقة-الفاعل

يعيد ألان توران[5] تناول فكرةٍ مفادها أن مبحث الملكية من وجهة نظر تحليل علاقات الهيمنة مؤرَخ ويتناسب مع إشكالية أُثيرت في أوروبا في القرن 19، في قوله «لا تشكِّل الملكية مؤشرا عاما للتباين الاجتماعي، وستُعرَّف الطبقة المهيمنة الجديدة بادئ ذي بدء بالمعرفة أي بمستوى معين من التربية» (Touraine, 1968, 135)، وبالتالي «لا يأتي التعارض الأساسي من كون البعض بحوزته ثروة أو ملكية وأما الآخرون فلا، ولكن من كون الطبقات المهيمنة تتشكل من الذين يسيِّرون المعرفة ويمتلكون المعلومات (...) تعيد النزاعات الجديدة النظر في تسيير المجتمع كافة وتجند الدفاع عن الشخصية الإنسانية برُمَّتها» (نفسه، 141-142). ويرى ألان توران أن أحد إسهامات الماركسية الأساسية في تحليل الطبقات الاجتماعية يكمن في نظرتها إليها في علاقاتها (وخاصة في تنازعها) وليس ككيانات «نميِّزها بنمط من التصرفات» (A. Touraine, 1973, 145) كما يرفض الدراسات التي تتصور الحياة الاجتماعية والثقافية بمثابة مؤامرة تقودها نخبة وقحة» (نفسه، 154) مفضلا مكانها نظرة لـ«طبقة مهيمنة تحاول دائما تحويل العلاقات ورهاناتها إلى نظام اجتماعي معرَّف بتنظيمه وبمعاييره وقيَّمه» (نفسه). يأتي مفهوم الحركة الاجتماعية محل مفهوم الطبقة لأنه كما يقول «ما يعارض الحركة

---

(5) انظر الفصل 8 الذي يسهب في المصطلحات الأساسية التي يستعملها ألان توران وخاصة مصطلحات علاقات الطبقات، التاريخانة ونسق الفعل التاريخي.

الاجتماعية بالطبقة هو إمكانية تعريفها على أنها وضعية، بينما الحركة الاجتماعية هي الطبقة-الفاعل (...) وبالتالي ينبغي تصور الطبقات بمثابة فاعلين لا يوضعون في تناقضات، ولكن في نزاعات» (Touraine, 1984, 10). يُعتبَر التناقض من هذا المنظور مبدأ اجتماعي شامل، وبهذه الصفة لا يتحكم الفاعلون الاجتماعيون فيه، بينما في النزاع يلاحظ ويتحمل الفاعلون تناقضا، فيقفون في وسط الرهانات ويساهمون في بناء نظام اجتماعي (فهم لا يقومون سوى بالرد بطريقة دفاعية على وضعية عوض خلق قواعدها).

تبقى الطبقة-الفاعل عبارة عن تجريد ما لم نستحضر بعض التفسيرات التي تشكل صُوَر «تطبيق» النظرية، وعليه يسمح تحليل الحركة العمالية والوعي العمالي الذي اقترحه ألان توران بفهم قوله، حيث يرى أن هناك نظرة معينة للثورة تقود إلى إدراكها وكأنها نتيجة حتمية لـ«فارق مفرط بين الصناعة ونظامها ألتسييري. ولا يتوقف الأمر من هذا المنظور عند الإعراض مباشرة عن تحليل المواقف العمالية لكنه يصل إلى حد الحذر منها» (Touraine, 1966). يبحث ذات الكاتب على تجاوز تحليلي آلي للثورة حيث يكون الفعل نتاج تناقضات في النسق، فيعمل جاهدا على «الاعتراف بنوع من المبادرة عند العامل، والاعتراف له بإمكانية الاختيار بين تصرفات مختلفة» لأنه كما يضيف «إذا ظهر العامل خاضعا لمجموعة من القيود المطلقة، إلى العنف الخالص، فإننا لا نرى ما الذي سيدفعه إلى الاختيار والتوجه في هذا العالم من الظلمات» (نفسه). وعلى هذا الأساس يمكننا القول أنه بهذا الفضاء من الحرية سيهتم التحليل السوسيولوجي للعلاقات الطبقية الذي يقترحه هذا الكاتب.

ج - الطبقات باعتبارها تمثلا

ما هو إذاً هامش أولئك الذين لا يسميهم بيار بورديو فاعلين وإنما عملاء اجتماعيين؟ فبالنسبة إليه «ليس الفعل تطبيقا بسيطا للقاعدة» (P. Bourdieu, 1987, 19) ولكنه ليس أيضا بحرية الفعل، لأن العملاء الاجتماعيين يُدخلون في استراتيجياتهم «المبادئ المستبطنة لاعتياد ما» (نفسه). والحالة هذه، يشير بورديو إلى أن «الاعتياد يقيم مع العالم

الاجتماعي الذي ينتجه تواطؤ انطولوجيا حقيقيا، مبدأ معرفة بدون وعي» (نفسه)، فينساق من هذا المنظور إلى التساؤل عما إذا لم تكن البنى الاجتماعية اليوم هي البنى الرمزية بالأمس، وإذا لم تكن الطبقة مثلا كما نلاحظ في جهة ما نتاج ما أحدثه نظرية ماركس من تأثير» (Bourdieu, 1987, 29). يرد الكاتب مسبقا على الاتهام بالمثالية عندما يقول بأنه لن «يذهب إلى حد القول بأن البنى الرمزية هي التي تنتج البنى الاجتماعية» (نفسه)، نجد هذه الفكرة التي قدمها ماركس بخصوص إدراك الطبقات الاجتماعية عندما يؤكد على أنها ليست حقيقة ملموسة يمكن ملاحظتها، ولكن كل ما في المسألة أنها تَمَثُل (Marx, 1966, 164، انظر أسفله) وبناء في الوقت ذاته، فمفهوم التَمَثُل مُشْرَك بنوع من الاستمرارية بمفهوم الطبقة الاجتماعية. لكن بينما كان ماركس مهتما ببروز الوعي الطبقي وبناء الطبقة، نشر هالبواش الفكرة بأن «الطبقة تشكل موضع تمثل مع أنها غير عضوية» (Halbwachs, 1972, 44). وفي جهة أخرى، يعتبر بيار بورديو أن «المبدأ الموحد والمولِد للممارسات أي الاعتياد الطبقي» موجود في «الشكل المُسْتَبْطَن لظرف الطبقة والتكيُفات التي يفرضها» (Bourdieu, 1979, 112)، ويسمح ببناء ما يسميه «الطبقة الموضوعية» (...) مجموعة عملاء يوضعون في ظروف وجود متجانسة، تفرض تكيفات متجانسة وتنتج أنساق استعدادات متجانسة تختص بتوليد ممارسات متماثلة تتميز بمجموعة من الخصوصيات المشتركة، خصوصيات موضوعية (...) أو مُسْتَبطنة مثل الاعتيادات الطبقية (و بالأخص النظم التصنيفية») (نفسه، 112). يميز بورديو الطبقة الموضوعية عن «الطبقة المجندة، مجموعة عملاء يتمُّ تجميعهم على أساس تجانس الخصوصيات الموضوعية أو المستبطَنة التي تعرِّف الطبقة الموضوعية بهذا الصراع بغية المحافظة أو تعديل بنية توزيع الخصوصيات المُمَوْضعة» (نفسه، 113).

إن مسألة الطبقات الاجتماعية ليست قضية ترتيب فقط، ولكنها اليوم، ما يسميه البعض تصاعد الفردنيات تستجوبنا عن الرابط بين:

- تمثل فضاء اجتماعي مجزأ إلى طبقات بمرجعية لتقسيمات يمكننا

وصفها بالموضوعية وبالرمزية في آن واحد، والممارسات الناتجة عنها،

- وفقدان تأثير أولئك الذين ساهموا في صنع هذا الوعي الطبقي.

في الوقت الراهن، تقترح بعض الأنماط الاستهلاكية على كل فرد أن ينتمي إلى طبقة متوسطة تجمع أكبر عدد من الأشخاص، حينها تتشكل الهوامش من «المقصيين» و«أصحاب الامتيازات»، وحينها يمكننا أيضا أن نتساءل عما إذا كان توسع الأطروحة التي ترى أن العمل فقد مكانته الأساسية لا تفضل دور البنى الرمزية على حساب عناصر أخرى من الواقع.

والواقع أنه من هنا فصاعدا يكون العمل معرفا بعمل العامل مُعبِرا عن تراجع تأثير الطبقة العاملة في العمل الصناعي من خلال خطاب حول نهاية الطابع الأساسي للعمل في المجتمعات «ما بعد الصناعية». إنّ ما يشكل مفارقة في هذه المجتمعات حيث يحتل العمل بجميع أشكاله مكانة سائدة، وجوده في قلب الاهتمامات اليومية لأغلبية السكان وكأنه لا زال يهيكل العائلة، والشخصية، وأساليب العيش، والتمثلات الاجتماعية...

ببيليوغرافيا

ANSART Pierre, «Imaginaire social et création des idéologies» in *Phénoménologie hégélienne et husserlienne. Les classes sociales selon Marx*, Sous la direction de PLANTY G., CNRS, 1981.

BALANDIER Georges: «Stratifications sociales» primitives et pouvoir politique», in BALANDIER Georges, BASTIDE Roger (dir.): *Perspectives de la sociologie contemporaine*, Paris, PUF, 1968, p. 3-20.

BENDIX Reinhard and LIPSET Seymour Martin: *Class status and power. Social stratification and comparative perspective*, New York, Three Free Press, 2ºedition, 1966.

BENETTON Philipe: «Quelques considérations sur la mobilité sociale en France», *Revue Française de sociologie*, XVI, 1975, p. 517-538.

BERTAUX Daniel: «L'hérédité sociale en France», *Economie et statistiques*. 9, 1970, p. 37-47.

BERTAUX Daniel: «Questions de stratification et de mobilité sociale», p. 226-235, *Sociologie du travail*, nº2, 1972, p. 226-235.

BIHR Alain: *Entre bourgeoisie et prolétariat, l'encadrement capitaliste*, Paris, L'Harmattan, 1984, 418 p.

BOLTANSKI Luc: *Les cadres*, Paris, Ed de Minuit, 1983, 523 p.

BOUFFARTIGUE Paul (dir.): *Le retour des casses sociales. Inégalités, dominations, conflits*, Paris, La Dispute, 2004, 288 p

BOURDIEU Pierre: *La distinction*, Paris, Ed De Minuit, 1979, 670 p.

BOURDIEU Pierre: *Questions de sociologie*, Paris, Ed De Minuit, 1984.

BOURDIEU Pierre: *Choses dites*, Paris, Ed de Minuit, 1987, 230 p.

BRAUDEL Fernand, LABROUSSE Ernest: *Histoire économique et sociale de la France*, Paris, PUF, 1976, (Tome 3, 584 p.), 1979 (Tome 4, 471 p.).

BRIAND Jean-Pierre, CHAPOULIE Jean- Michel: *Les classes sociales. Principes d'analyse et données empiriques*, Paris, Hatier, Profil, 1985.

CHAUVEL Louis: *Le destin des générations*, Paris, PUF, 1998

CHAUVEL Louis: «Pouvons - nous (de nouveau) parler de classes sociales?» in *Les sociologues critiques du capitalisme*, Actuel Marx Confrontation, Paris, PUF, 2002.

CORNU Roger et LAGNEAU Janina: *Hiérarchie et classes sociales: Textes*, Paris, Armand Colin, 1969, 320 p.

DAHRENDORF Ralf: *Classes et conflits de classes dans la société industrielle*, Paris,-La-Haye, Mouton, Editeur, 1972, 341 p.

DAVIS Kingsley and MOORE Wilbert E.: «Some principles of stratification» (1945) in BENDIX R. and LIPSET S. M.: *Class, status and power*, Ed. The Free Press, New York, (1953). P. 47-53.

DURAND Jean-Pierre: *Sociologie de Marx*, Paris, La Découverte, 1995, 128 p.

DURKHEIM Emile: *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1967, 416 p.

GIROD Roger, FRICKER Yves: «Mobilité séquentielle», *Revue française de sociologie*, p. 3-18.

GOLLAC Michel, LAUHLE Pierre: «La mobilité sociale», *Economie et statistiques*, mai 1993, p. 83-111.

GURVITCH Georges: *Traité de sociologie*, Tome 1, «Groupements particuliers et classes sociales», p. 185-203, Paris, PUF, 1960.

HALBWACHS Maurice: *Classes sociales et morphologie*, Paris, Ed de Minuit, 1972, 460 p.
HOGGART Ricard: *La culture du pauvre*, Paris, Ed de Minuit, 1986, 420 p.
MARX Karl: *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Editions sociales, (1859)
MARX Karl: *Le Capital*, Paris, Editions sociales, 1950-1971 (1859-1867).
MARX Karl: *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Editions sociales. 1968. 156 p.(1852).
MARX Karl: *Les luttes des classes en France*, Paris, Editions sociales.1970. 219 p. (1895)
MARX Karl, ENGELS Friedrich: *L'idéologie allemande*, Paris. Editions sociales. 1968. (1859)
MARX Karl, ENGELS Friedrich: *Manifeste du parti communiste*, Paris. Editions sociales. 1848
MENDRAS Henri (dir.): *La sagesse et le désordre*, Paris, Gallimard, 1984,. 420 p.
MILLS C Wright: *Les cols blancs*, Paris, Coll. Points-Seuil, 1970. 411 p. (1951)
MILLS C Wright: *L'imagination sociologique*, Paris, Maspero, 1971. 235 p.
OSSOWSKI Stanislas: «La vision dichotomique de la stratification sociale». In CORNU Roger et LAGNEAU Janina: *Hiérarchie et classes sociales: Textes*, Paris, Armand Colin, 1969. P 8-28, (1956).
POULENTZAS Nicos: *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 1972, 2 tomes.
POULENTZAS Nicos: *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Paris, Le Seuil1974, 365 p.
THELOT Claude: «Les fils de cadre qui deviennent ouvriers», *Revue française de sociologie*, 1979, p. 409-430.
THELOT Claude: *Tel père, tel fils ?*, Paris, Dunod, 249 p.
THELOT Claude: «L'évolution de la mobilité sociale dans chaque génération», *Economie et statistiques*, nº161, 1983, p. 3-21.
TOURAINE Alain: «Les ouvriers d'origine agricole», *Sociologie du travail*, 1964, p. 230-245.
TOURAINE Alain: *La conscience ouvrière*, Le Seuil, Paris, 1966, 400 p.
TOURAINE Alain: «Anciennes et nouvelles classes sociales», in ALANDIER Georges, BASTIDE Roger, op cité, p. 117-155.
TOURAINE Alain: *Production de la société*, Paris, Le Seuil, 1973, 543 p.
TOURAINE Alain, WIEVIORA Michel, DUBET François: *Le mouvement ouvrier*, Paris, Editions Fayard, 1984, 438 p.
TOURAINE Alain: «Les mouvements sociaux: objet particulier ou problème central de l'analyse sociologique?», *Revue française de sociologie*, XXV, 1984, pp. 3-19.
TUMIN Melvin M.: «Some principles of stratification: a critical analysis", in BENDIX R. and LISPET S.M.: *Class, status and power*, Ed. The Free Press, New York, 1966, pp. 53-58 (1953).
WARNER W. Lloyd: "The study of social stratification", *Review of sociology*, 1957, New York, pp. 221-258.
WEBER Max: *Economie et société*, Paris, Plon, 1971, (1921).
WEBER Max: «Classe et action de classe» In CORNU Roger et LAGNEAU Janina: *Hiérarchie et classes sociales: Textes*, Paris, Armand Colin, 1963, p. 178-186, et aussi in BENDIX R. and LISPET S.M.: *Class, status and power*, Ed. The Free Press, New York, 1966, pp. 21-28 (1953).

الفصل الخامس عشر

التغيير الاجتماعي

جان بيار دوران

يعتبر التغيير الاجتماعي من المواضيع الأكثر إثارة للجدل عند علماء الاجتماع، كما أنه من تلك المباحث بالإضافة إلى موضوع سير المجتمع المفضلة في السوسيولوجيا، بل أكثر من ذلك فيما يخص التغيير الاجتماعي إذ يطلب الحس المشترك وغالبا رجالات السلطة من السوسيولوجيا استشراف الظاهرة، مما يفسِّر صعوبات وأحيانا ترددات التفكير في هذا المبحث.

بعد تعيين التباعد بين التغيير الاجتماعي والتطور الاجتماعي، سنحاول تعريف الأول موضحين صيغ مقارباته.

من خلال إحصاء العوامل والنزاعات والتناقضات منبع التغيير الاجتماعي، سنقدم الإشكاليات التي طبعت تاريخ السوسيولوجيا، ثم نشير إلى المعالم الضرورية التي تجعل بناء نظرية التغيير الاجتماعي أمرا ممكنا وذلك بالتساؤل عن طبيعته.

أولاً: من النزعة التطورية إلى التغيير الاجتماعي

رسم علماء الاجتماع الأوائل لتأثرهم بفلسفة التاريخ وتطورية علماء البيولوجيا (لامارك وداروين) لوحات كبيرة تصف تطور الإنسانية.

1 - كونت، سبنسر، دوركايم وماركس

من اللوحات الأكثر كاريكاتورية ما رسمه أغست كونت في ميله إلى «السوسيولوجيا الدينامية »على حساب «سوسيولوجيا السكون»، عندما يعتبر **تقدم المعارف** أساس تطور المجتمعات وانتهى الأمر عند «قانون الحالات الثلاث »(انظر الفصل الأول) الذي يضع على محور زمني **الحالة اللاهوتية** (يُفَسِر الإنسان الأشياء بفعل قوى غيبية)، والحالة الميتافيزيقية (تفسر الوقائع بأفكار أو كيانات أخرى مجرّدة)، والحالة الوضعية (تؤسس المعرفة والتفكير البشري قوانين تسمح للإنسان بالتحكم في العالم والهيمنة عليه).

في الاتجاه ذاته، يؤسس سبنسر «القانون العام للتطور» (انظر الفصل الأول) فيما يخص مسار موجِه نحو **انعدام التجانس** المقتبس عن البيولوجيا، والقائل بتطور المجتمع باعتباره واقعا «فوق -عضوي» من المرحلة البدائية (تجانس وبساطة البنية) إلى مراحل أكثر تقدما (انعدام التجانس المتزايد بين الأجزاء مع صيغ اندماج أكثر أو أقل تطورا). باستعمال استعارة الكائن الحي، يبين سبنسر كيف يزيد تباين الأجزاء واختصاص الوظائف في فرص البقاء، التي تؤسس كما في البيولوجيا مبادئ التطور البشري.

يرى دوركايم في تزايد تقسيم العمل - الناتج ذاته عن تزايد الحجم الديمغرافي وكثافة أخلاقية- منبع لتطور المجتمعات (انظر الفصل 2)، ليبني في اقتباس عن سبنسر فكرة الانتقال من البسيط إلى المركب تراتبية تعتمد تقسيم العمل انطلاقا من المجتمعات البسيطة **(حيث التضامن آلي)** نحو المجتمعات الحديثة **(حيث التضامن عضوي)**. وعلى هذا الأساس يُشَكِّل تقسيم العمل أساس التباين الذي يلعب دورا أوليا في تمييز المجتمع الحديث، حيث نجد تكاملية الأجزاء المتنوعة والأفراد، وترابط متبادل، وروابط اجتماعية جديدة، وتطور البنى القانونية، وغيرها.

إذا كان ماركس لم يقترح أبدا نظرية عامة لتطورات المجتمعات في كتاباته العلمية، فإن المفسِرين في الفترة الستالينية أو منتقديه أخذوا من هنا وهناك عناصر تطورية مؤسسة على تطور قوى الإنتاج يفسر تسلسل أنماط الإنتاج الآسيوي، والقديم، والإقطاعي، والرأسمالي، وغيرها. قلل ماركس

ذاته من هذه الحتمية من خلال قوى الإنتاج في كتاباته حول علاقات الإنتاج عندما أكد على أن «تاريخ كل مجتمع إلى يومنا، ما هو إلا تاريخ صراع الطبقات» (انظر الفصل 2)، ومع ذلك أُتهِم بالمذهبية التاريخية (historicisme) عندما كتب بأن البروليتاريا خلال تكوينه كطبقة مهيمنة يحطم ظروف التناقض الطبقي والطبقات بصفة عامة، ويبقى لنا أن نعرف ما إذا كان ماركس يحدد اتجاها للتاريخ الآيِل إلى نهاية التاريخ. تضفي الجملة المذكورة آنفا القائلة بأن الشيوعية ليست حالا ولا مثل، ولكنها تلك الحركة الحقيقية التي تلغي الأوضاع الحالية للأشياء، نوعا من النسبية في المذهبية التاريخية الماركساوية.

يشير هذا النقاش إلى استمرارية النزعة التطورية والمذهبية التاريخية في السوسيولوجيا، بشأن المؤسسين بالطبع، ولكننا نجده أيضا في فكر كتاب محدثين أو حاليين.

2 - النزعة التطورية والمذهبية التاريخية

تحاول التطورية المتولِدة من الاقتباسات عن البيولوجيا وصف تحولات المجتمعات عبر الزمن، ومعناه أيضا البحث عن مبادئ أو قوانين أصل التحولات الاجتماعية، وبالتالي يمكننا رسم تتابع المراحل على محور زمني حيث ترتب المجتمعات حسب مؤشرات تحددها النظرية.

يمكن أن نلاحظ تطورا في مؤشرات الترتيب في الاتجاه نفسه الذي يتّبعه الزمن، ومعناه أننا نخلط بين اتجاه محور الزمن ومحور موضوعية مبدأ الترتيب المتمثل في تقدُم المعارف، وتباين الأجزاء، والتطور التقني. يبيّن بيرتريم سوروكين أن التغيير الخطي مستحيل لأن العنصر المتحرك لا يوجد في فراغ مطلق، إذ تتدخل دائما قوى خارجية «لتشويش» مسار التغيير، ولهذا يعتبر سوروكين الدراسات حول «**الوثيرات والتذبذبات والتقلبات والدورات والحقب** التي تظهر في المسارات السوسيو-ثقافية أكثر خصوبة» (114 ,1974).

يَدُل التغيير الخطي أيضا على تطابق بين التطورية والمذهبية التاريخية التي تعطي **توجها** للتاريخ (ليس بمعنى الدلالة ولكن بمعنى الاتجاه)،

والواقع أن هذا الاتجاه يظهر من خلال تطبيق مبدأ أو قانون النظرية المعبَّر عنها، ويرى ألان توران أن «المذهبية التاريخية بجميع أشكالها تؤدي إلى نهاية التاريخ مثلما يؤدي النهر إلى البحر (مما يفسر وصمه الدائم من طرف التفاعلية» (A. Touraine, 1973, 435)

لكن ينبغي أن نعي الدلالة العميقة للرفض الجذري للتطورية وما يترتب على ذلك، إذ يتعلق الأمر بوضع جنبٍ إلى جنب مجتمعات مختلفة مثل اختلاف قبائل الهنود الحمر في المكسيك عن المدن الأمريكية الشمالية، والطوائف الدينية في "التِبِت" عن الطوائف الدينية في شمال إفريقيا ومدن قبائل الأزتيك، ومعناه إقصاء مقولتي الفضاء والزمن الكانطية، الزمن لأن جميع التصنيفات تقام بالنسبة للوقائع الأحدث عهدا (التباين، التصنيع، الحداثة)، والفضاء لأن جميع المؤشرات المعمول بها هي مؤشرات غربية نتجت عن تطور اقتصادي وتكنولوجيات صناعية، وذلك على حساب المِخيال، والرمزي، وغيرهم.

لهذا السبب لم يستطع علماء الاجتماع حتى في كتاباتهم الحديثة جدا التخلص من كل نزوع تطوري ومن كل مذهبية تاريخية، وإن صح أن التباين والتحسين ألتلاؤمي عند بارسنز يؤديان إلى تمييز ثلاث مستويات من التطور، الابتدائي، والمتوسط، والحديث (انظر الفصل 4)، ولكن صحيح أيضا عند ألان توران حيث تاريخ التاريخانية -وإن ينفي ذلك- يقحم معنى آخَر للتاريخ (انظر الفصل 8) حيث تُعَرِف المجتمعات ذاتها بتاريخانيتها القوية أو الضعيفة، ويمكن للقارئ أن يبحث عن المذهبية التاريخية عند كل الكتاب السالف ذكرهم، لأن ذلك هو الخطر بالنسبة لجميع اللوحات التاريخية، وبالنسبة لجميع النظريات العامة للمجتمعات، وهو استنكار المذهبية التاريخية للوقوع فيها بطريقة أحسن.

إن الحديث عن التغيير الاجتماعي بالوقوف دون النزعة التطورية يظهر حينها المسلكَ المفضل لتفادي الحاجز.

3 - تعريف التغيير الاجتماعي

على أساس ما سبق ذكره، استعمِل مصطلح التطور الاجتماعي

للحديث عن التحولات التي تحدث على **المدى البعيد**، بينما يتحدث علماء الاجتماع، في رفضهم اليوم النظريات العامة، عن التغيير الاجتماعي المندرج في **المدى القصير والمتوسط** ومنهم من ذهب إلى حد رفض إمكانية بناء نظرية التغيير الاجتماعي باعتبار أن السوسيولوجيا عليها أن تكتفي بـ«تحليل مسارات التغيير المؤرخة والمُوَقَّعة» (R. Boudon, F. Bourricaud, 1982, 64).

ومهما يكن من أمر يختلف التغيير الاجتماعي عن **الحدث الاجتماعي مثل** انتخابات أو إضراب أو مظاهرة أو نقاش في جمعية، وغيرها، وهي أحداث تشكل وقتا مستقطعا في حياة طائفة أو مؤسسة أو تنظيم أو هيئة. لكن قد يكون هذا الحدث دون أي تأثير (استبدال رجالات السياسة بآخَرين، وضع راهن لوضعيات الأطراف المتنازعة، وغيرها)، أو مصدر تحولات بطيئة أو عنيفة في تنظيم (تعديل بنى وعلاقات السلطة، انفتاح على اختراع تقني) مثلا، يجعل التمييز الذي قدّمه بارسنز بين تغيير التوازن وتغيير البنية يكتسي أهمية، فلا يعتبر الأول تغييرا اجتماعيا، حيث يأتي توازن جديد بعد اضطرابات مكان التوازن القديم دون تعديل مميزات النسق العام، وبتعبير آخر لا تتغير سوى الوحدات أو الأجزاء دون أن يمس ذلك بالبنية.

فيما وراء **التحولات البنائية** لمجموعة اجتماعية معينة، يميز الباحثون الذين اهتموا بتعريف التغيير الاجتماعي بثلاثة أبعاد أخرى وهي:

- يمكن **كشف معالم التغيير الاجتماعي في الزمن**، أي يمكننا تعيين ما تم تعديله بين لحظتين t_o وt_1، وبالتالي نتعرف على التغيير بالنسبة لوضعية مرجعية؛
- التغيير الاجتماعي مستدام، أي أن التحولات البنائية الملاحظة مستقرة نوعا ما وبالتالي لن نتحدث عن تغيير اجتماعي إلا بعد تأكدنا من ديمومة التعديلات المدروسة؛
- من الطبيعي أن يكون التغيير الاجتماعي جماعيا يهم طائفة أو تنظيما أو جماعة أو أفرادا يُنظَر إليهم بصفة جماعية إذا تعلّق الأمر بتغيير في التمثلات مثلا.

ثانياً: عوامل التغيير الاجتماعي

بعد تعريف التغيير الاجتماعي وخاصة استبعاد ما ليس بتغيير، تظهر مشكلة الطريقة في تناول هذا المبحث، وفي هذا الصدد يقترح غي روشي (Guy Rocher) ستة أسئلة كبرى (1970, III, 30):

- **ماذا تغيَّر؟** ما دام أن المجتمع لا يتغير كلية، يعزِل عالم الاجتماع القطاع الذي يشهد تحولا (ثقافة، قيم، أيديولوجيات، علاقات ذات الطابع الاجتماعي وغيرها).
- **كيف يحدث التغيير؟** هل هو متواصل أو على فترات؟ وما هي المقاومات التي تعترضه؟ وما هي حِدَّته؟
- ما هي العوامل المفسرة للتغيير؟ وما هي الظروف التي تسهِّل أو تعرقل التغيير؟
- **من هم الفاعلون القائمون على التغيير؟** ومن هم المعارضون له؟
- **هل يمكن استشراف المجرى المستقبلي للأحداث؟**

على هذا النحو تهتم الأسئلة الثلاث الأولى بوصف التغيير بينما يحاول السؤالان المواليان تفسيره بتأويله. تتمثل عوامل التغيير المتكررة باستمرار عند مختلف الكُتاب في الديموغرافيا والتقدم التقني والقيم الثقافية والنزاعات أو التناقضات وغيرها، إلا أن التمييز بين عوامل **وعملاء** التغيير الاجتماعي يثير بعض الصعوبات عندما نهتم بالنزاعات والتناقضات الاجتماعية. في الواقع، يظهر الفصل بين النزاعات كعوامل تغيير وفاعِلِيه (النخب، الحركات الاجتماعية، وغيرها) أمرا مستحيلا، ولهذا تختلف المكانة التي نوليها للنزاعات والتناقضات المدروسة سابقا، بالنظر إلى عوامل التغيير الأخرى (الديموغرافيا، تقدم تفني، وغيرها) والتي نعالجها فيما يلي.

1 - العامل الديمغرافي

يحتل العامل الديمغرافي الذي تحدث عنه دوركايم سابقا (انظر الفصل

2) مكانة هامة في سوسيولوجيا التخلف وسوسيولوجيا العالم الثالث (النزوح الريفي، التمدن الوحشي، سوء التغذية...).

على أساس هذا العامل يميز دافيد رايزمان (David Riesman) ثلاثة أنماط من المجتمعات. يتناسب مع مرحلة أولى من الاستقرار الديموغرافي (معدل وفيات مرتفع يعوضه معدل ولادات عالي) واقتصاد معاشي حيث يسود إجماع على الانقياد يسمى **تحديدا تقليديا** (أهمية العائلة وضعف التغيير). وفي المرحلة الانتقالية من النمو الديموغرافي (نتيجة تراجع الوافيات) يتحدد طابع الأفراد **داخليا** (intro-déterminé) ومعناه أن «منبع التحديد "داخلي" عبر تلقين مبكر من الكبار موجَّه نحو أهداف عامة لا يمكن تفاديها» (D. Riesman, 1964, 37). وفي المرحلة الأخيرة، مرحلة الأفول الديموغرافي (يلتحق تراجع معدلات الولادة بتراجع معدلات الوفيات)، يحدد الأفراد **خارجيا** (extra-déterminé) إذ توَّجَه مواقفهم من طرف معاصريهم (مباشرة أو عبر الاتصالات الجماهيرية)، فيلقَّن لهم هذا التأثير الخارجي منذ الطفولة، وفي ذلك يقول «تتغير أهداف الفرد خارجي-التحديد التي يرسمها مع وحسب هذا التأثير، فلا يبقى إلا المجهود باعتباره موقفا والاهتمام الدائم بردود أفعال الآخَرين دون تغيير طيلة الوجود» (D. Riesman, 1964, 45) حيث يرغب الفرد خارجي-التحديد في محبة الآخرين أكثر من رغبته في احترامهم ومن ثمة امتثال صارم في سلوكه حتى يبقى على اتصال مع الآخَرين.

2 - التقدم التقني

اعتُبِر التقدم التقني بصفة خاصة منذ القرن 19 عاملا محددا للتغيير الاجتماعي (بل للتطور الاجتماعي إذا توخينا الصرامة في استعمال المفردات)، ويمكن الاكتفاء في قراءة سريعة لماركس بهذه المقولة الشهيرة المقتبسة من كتابه *Misère de la philosophie* : «ستعطيكم الطاحونة بأذرع مجتمع يسوده الإقطاعي، والطاحونة البخارية مجتمع تسوده الرأسمالية الصناعية» ، ولكن رأينا أنه يجب موازنة ذلك بما تكتسيه علاقات الإنتاج

من أهمية عند ماركس، وكذلك الصراعات الطبقية التي يجعل منها دعامة البناء الاجتماعي والتاريخ.

يميز لويس مومفورد (Lewis Mumford) المراحل التاريخية الثلاث انطلاقا من مستوى تطور التقنيات والنضج البطيء للآلة، وهي **مرحلة فجر التقنية** (phase éotechnique) (1000-1750)، مركب **تكنولوجي** من الماء والخشب، تتسم باتصال وطيد بين القاعدة الحرفية للصناعة من جهة والزراعة من جهة أخرى، فمنتجاتها رخيصة اقتصاديا وبسيطة تقنيا سهلة التلاؤم مع حاجات المستعمل (يذكر مومفورد مثال ريشة ألوزة)، استعمِل الحصان في هذه المرحلة (اختراع حلقة الرقبة) والطاحونة الهوائية والطاحونة المائية التي خلفت الطاقة البشرية (العبودية)، كما كانت الأدوات اليدوية تتطلب مهارة كبيرة، وأكبر اختراعات هذه المرحلة الزجاج (ثم المرآة التي تُميِّز بداية السيرة الاستبطانية الحديثة)، والمنهج التجريبي في العلوم والساعة الجدارية والطباعة.

المرحلة **الباليو تقنية** (paléotechnique) (1750-1920) المتمثلة في مركب الفحم والحديد: «شَكَّل دخان الفحم الجوهر ذاته للصناعة الجديدة فكانت السماء الصافية في منطقة صناعية إشارة إلى إضراب، أو غلق مصنع أو أزمة صناعية» (L. Mumford, 1950, 157)، إنها مرحلة الأداة الآلية والمنشآت المُولِّدة للطاقة (البخار بصفة خاصة)، حيث تكتلت الصناعة وانحط العامل، ودخل كل شيء في تكميم الحياة. أصبحت المنتجات رخيصة، أحادية الشكل ومتصلبة الاستعمال: يذكر مومفورد مثال الريشة النحاسية التي تستلزم حوالي ستة رؤوس وأشكال مُعَيَّرة حتى تضاهي ريشة ألوزة.

المرحلة **الجيوتقنية** (géotechnique) وهي مرحلة الكهرباء وأنواع التركيب (الحديدي والمواد المستخلصة التي تستخلف الورق والزجاج والخشب)، إنها مرحلة نجاح الآلة، التي استفادت من جميع الاختراعات الحاصلة منذ 1850: الكهرباء، والمحرك بالاحتراق الداخلي، والهاتف، والفونوغراف، والسينما، وغيرها. تتميز منتجات هذه المرحلة بمرونة أكبر في استعمالها، وطول عمرها على وجه الخصوص: بفضل ما له من مزايا،

خلف قلمُ الحبر وهو عبارة عن أداة مركَّبة من مواد عديدة (مطاط، راتِنج مصنع، ذهب...) الريشات النحاسية، إلا أن وسائل الحياة الفيزيقية اكتست أهمية مفرطة «مادية دون غاية» لتحكم على المصالح الفكرية والجمالية بعدم نفعيتها وفي هذا الصدد يقول مومفورد «وإن كان العكاز أدنى من الساق، فإنه يساعد على المشي حتى تتكون العظام والأنسجة من جديد، وبالتالي يكمن الخطأ الشائع في اعتبار المجتمع حيث يستعمل جميع أفراده عكازا أسمى من مجتمع فيه أغلبية الناس من الراجلين» (L. Mumford, 1950, 245).

تعيد هانري جان (Henri Janne) هذا التحقيب (périodisation) فتضيف له مرحلتين استبقتها، الحقبة **الحجرية التقنية** (*lithotechnique*) المتميزة باستعمال آلات بسيطة، واقتصاد معاشي محدود المستوى جدا، والحقبة **الانثروبوتقنية** (*anthropotechnique*) حيث يصطحب استعمال المعادن «تدجين» (domestication) الإنسان (العبودية).

نفهم من بعض الدراسات التي أعَدَّتها مجموعة من الباحثين الملتفة حول رادولف ريشتا (Radolph Richta) (1974) أنه يمكن تدارك نقائص الثورة الاشتراكية بفضل «الثورة العلمية والتقنية» التي لا يجب أن تضع حدا للنظام الرأسمالي فحسب، ولكن أن تصبح شرط نجاح الاشتراكية.

إنها الحقبة حيث تميزت سوسيولوجيا العمل **بالحتمية التكنولوجية**، فليس ببعيد، أسس ألفين طوفلير (Alvin Toffler) الحركة على هذه الموجات التاريخية الثلاث التي شهدها تطور التقنيات: تتناسب الثورة الزراعية مع الموجة الأولى، بينما انبثقت الموجة الثانية عن التصنيع، وفي الأخير الموجة الثالثة التي نعيشها هي مرحلة التكنولوجيات المتقدمة (تكنولوجيات الإعلام والاتصال بصفة خاصة)، حيث ظهر مفهوم **الحقبة ما بعد الصناعية**(*période postindustrielle*) التي يحبذها دافيد بال والتي أعاد ألان توران استعمالها. كما يجزئ كتاب بيار ليفي (Pierre Lévy) التاريخ إلى حقب انطلاقا من اكتشافات أنثروبوتقنية (الكتابة، الطباعة، الإعلام الآلي) ليستنتج **تحولا أنثروبولوجياً** نعيشه اليوم.

في جهة أخرى اهتمت أدبيات غزيرة على هامش تحليل التطور التقني

بدراسة آثاره وانتشاره، حيث نجد المزايا التي خُصت بها مسارات التغيير عوض التغيير الاجتماعي ذاته .توسَّع هانري ماندراس فيما يسميه «النموذج النظري الإبستمولوجي» الذي يرى بأن الابتكار غالبا ما يحدث على شكل منحنى بصورة S، والذي استعمله كيتيلي في دراسة ظواهر المحاكاة، ثم درس بعض آثاره انطلاقا من أبحاث ميدانية متعددة ومنها تلك المنجزة حول إدخال الذُرَة الهجينة في منطقة البيريني الأطلسية مبينا كيف يطور تزايد الاستهلاكيات الوسيطة (المبيدات، الأسمدة. . .) استعمال النقد في المستثمرة الزراعية العائلية ويغير هيئتها إلى حد تفكيك المجتمع القروي (H. Mendras, 1983, 88).

3 - القيّم الثقافية

توضح أطروحة ماكس فيبر حول روح الرأسمالية (انظر الفصل 2) أكثر من أي أطروحة أخرى أهمية القيَّم في التغيير الاجتماعي، ولنتذكر تساؤله حول مكانة الأخلاق الكالفينية (الزهد والبحث عن الخلاص من خلال النجاح الاجتماعي) في ظهور الرأسمالية الغربية.

يرى تالكط بارسنز في القيَّم وتعديل النماذج منبعي التغيير الاجتماعي، وهنا نجد تأثير نموذج أنظمة التحكم (أولوية المعلومة على الطاقة) حيث يتحكم النسق الفرعي الأكثر ثراء من حيث المعلومات (النسق الفرعي الثقافي عند بارسنز) في النسق العام. ورأينا في الوقت ذاته أن النزوع التطوري عند بارسنز يجعل من مسارات التباين والتحسين ألتلاؤمي شرط التغيير. والحالة هذه، تتعلق المسارات بالأنساق الفرعية السياسية والاقتصادية شحيحة المعلومة وغزيرة الطاقة، أي قوية التكييف (انظر البيانات ص ص 121-124) مما يفسر أن النسقية السيبرنيطيقية (systémisme cybernéticien) عند بارسنز لا تتوفر على تجهيز جيد لتفسير التغيير وانحرافها دائما نحو تحاليل الاندماج الاجتماعي.

4 - الأيديولوجيات

تكون الأيديولوجيات إما في قلب التغيير أو تقاومه، وهنا نحتفظ

بالتعريف العام جدا الذي قدمه لويس ألتوسير في قوله: «تعتبر الأيديولوجيا تمثلا للعلاقة الخيالية للأفراد بظروف وجودهم الحقيقية» (1976, 101).

من بين الأنماط الأيديولوجية الكبرى يمكننا أن نميز تلك التي يتمثل دورها الأساسي في الضبط الاجتماعي (الأساطير، الديانات، روح الجماعة، وغيرها) وتلك التي تريد لنفسها، مثل الأيديولوجيات السياسية «الإشارة بصفة عامة إلى المعنى الحقيقي للأفعال الجماعية، ورسم نموذج المجتمع المشروع وتنظيمه، والغايات التي على الطائفة أن ترسمها لنفسها، وتحدد وسائل بلوغها» (P. Ansart, 1977, 36).

تعتبر المواجهة الأيديولوجية **مكانا رمزيا** حيث تتصارع قوى متناقضة، كما تشكل الأيديولوجيات أجزاء مؤسِسة للنزاعات الاجتماعية وبالتالي لا يمكنها الإفلات من دراسة التغيير الاجتماعي. وباعتبارها فضاء رمزيا تزيد من حدَّة (أو تلطيف) النزاعات الحقيقية، وتعدل التمثلات والمواقف والذهنيات. وعلى هذا الأساس يكون حضورها مزدوجا في تحليل التغيير الاجتماعي، لما هي عليه بذاتها في المِخيال الاجتماعي وفي تفاعلها مع النزاعات ذاتها.

ثالثاً: النزاعات والتناقضات في التغيير الاجتماعي

1 - إشكالية النزاعات في السوسيولوجيا

غالبا ما تُنسب إلى ماركس ما اتخذته النزاعات الاجتماعية من أهمية في التغيير الاجتماعي، إذ بقوله أن **الصراعات الطبقية هي محرك التاريخ**، أعطى لهذا العامل البنائي دورا محددا في تفسير هذا التغيير. لنذكِّر من جديد أن الأهم في نظر ماركس هي علاقة الطبقات التي تحدد محتويات الأطراف المتنازعة، وبذلك نفهم ما وصفه بعض الكتاب بفاعلي التغيير (النخب، الحركات الاجتماعية، الأحزاب، وغيرها) الذين لا يمكن فصلهم عن العامل السببي ألا وهو النزاعات أو علاقات الطبقات الموسومة غالبا بتناقض الطبقات. اهتم ماركس بإظهار مميزات كل نمط إنتاج (انظر الفصل

2) من نزاع طبقي مهيمن تتركب من حوله نزاعات أخرى وتحالفات طبقية أو فروع طبقات[1].

واصل علماء الاجتماع الماركسيين التطبيق في حقول خصوصية (الدولة، المسألة الحضرية، التنمية، وغيرها) مبدأ التغيير الاجتماعي من خلال النزاعات الطبقية. اقتبس داراندورف عن ماركس أطروحة النزاع الطبقي باعتباره منبع التغيير الاجتماعي مع استبدال **السلطة** بملكية وسائل الإنتاج كأساس لنزاع الطبقات (انظر الفصل 11).

من الكتاب غير الماركسيين الباحثين في سوسيولوجيا النزاعات يمكننا ذكر هنري مندراس (1983, 188-194) وكوزر (L.A. Coser) (1982) وغارنير (R. Garner) (1977) وجيرار آدم (G. Adam) وراينو (J.-D. Reynaud) (1978) الذين درسوا بصفة عامة نزاع المصالح دون مرجعية للتناقضات الهيكلية، وعليه نستطيع الحديث عن «نزاعات ذات مدى محدود» تفضي بالأحرى إلى تغييرات توازن حسب اصطلاح بارسنز عوض تغييرات اجتماعية. بإعادة أطروحة **الإستراتيجية العقلانية للفاعلين** مثلا، يبين جيرار آدم وراينو أن «الهدف الذي يتوخاه محركوا النزاع الاجتماعي هو **إعادة مطابقة العلاقات** بين الأطراف التي «تشتمل على تجديد في المضمون أو في الإجراء» (1978, 118). وفي جهة أخرى «تكمن أهمية الإضراب في أنه يفضي إلى قرار بإعادة تهيئ العلاقات في المؤسسة والقطاع بين المُستَخدَمين والمستخدِمين»(1978, 110). أما كوزر فإنه يتصور النزاعات بمثابة تعبير عن اختلافات أو تناقضات مصالح، معتبرا أنها تساهم في المحافظة على التماسك الاجتماعي حيث يقول «إن أحسن ضمانة للاحتماء من خطر النزاع على الإجماع القاعدي للعلاقات تكمن في البنية الاجتماعية ذاتها: مَردُها إلى مَأسَسَة وقبول النزاع.(...) وفي المجموعات التي لا يساهم أفرادها سوى بصفة جزئية، من المحتمل أن يكون النزاع أقل تفجرا من ذلك الذي يحدث في المجموعات الملتحمة جدا، التي تعرِف بصفة عامة تعدد

(1) انظر بالنسبة للرأسمالية كتاب *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* أو كتاب *Les luttes de classes en France.*

النزاعات التي تشكل عائقا أمام اختفاء الإجماع: تُجَنَد طاقات أفراد المجموعة في وجهات عديدة وبتالي لا تتركز حول نزاع واحد يستدعي المجموعة كافة» (1982, 84).

في قراءة ثانية متأنية لبعض الكُتاب، ندرك أن التغيير الاجتماعي لا يتوقف على النزاعات الاجتماعية وحدها، ولكن لبعض أجزائه صلة مع توترات أو تناقضات بين عناصر النسق الاجتماعي. يبرز ألان توران التوترات والفروق في الزمنية (temporalité) بين حقل التاريخانية والنسق السياسي والتنظيم الاجتماعي (انظر. الفصل 8). في هذا الصدد يتحدث ماركس عن انعدام التطابق أو التناقض بين مستوى تطور قوى الإنتاج وحالة علاقات الإنتاج (انظر. الفصل 2)، فعلاقات الإنتاج الرأسمالية مثلا تشجع من خلال المنافسة تطور التقنيات المتزايدة في التعقيد فتقحم أعدادا متزايدة من الأشخاص في إنتاج السلع، وفي هذه «التنشئة الاجتماعية لقوى الإنتاج» يتراكم رأس المال - دائما بطريقة غير شخصية- في قطب واحد. أليس ذلك بتناقض؟ أليس ذلك هو التناقض الذي يحوي صراع الطبقات ذاته وبالتالي يكون أساس التغيير الاجتماعي؟ والواقع، ليس صراع الطبقات إلا مجرد تضارب مصالح من أجل اقتسام العائدات، بل هو أيضا صراع لقلب وتجاوز علاقات الإنتاج حتى يتطابق مستوى قوى الإنتاج مع علاقات الإنتاج (هناك توهم يتمثل في الاعتقاد بأن التطابق النهائي ممكن، وعلى صراع الطبقات في البلدان الاشتراكية أن يضع حدا له).

تعرضت هذه الأطروحة التي تشكل أساس نظرية التغيير الاجتماعي الماركسية لانتقاد واسع، حيث يعيب بعض الكتاب (ريمون آرون[2]، هانري مندراس، 1983) في أعقاب آخَرين **حتميتها الاقتصادية** من خلال الدور الفاصل الذي تلعبه البنية التحتية الاقتصادية. وفي هذا الصدد يتساءل هانري لوفيفر قائلا «ألم تجعل الرأسمالية من الواقع الاقتصادي، والسلعة، والمال، وفائض القيمة والفائدة أساسا لها»[3] وفي أعقابه يستنتج غي روشي

(2) R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.

(3) H. Lefebvre, *Sociologie de Marx*, Paris, PUF, 1966, p.11.

أنه «في الواقع، لم يعد وزن العامل الاقتصادي يظهر بالنسبة للطابع التاريخي للأطروحة الماركسية حول تأثير العامل الاقتصادي في التاريخ بمثابة ثمرة بعض الحتميات التاريخية الغريبة مطْلقة وعملية مثل «شخصية تفك عقدة في مسرحية». إن تأثير العامل الاقتصادي هو بالأحرى خاصية مرحلة تاريخية ونمط مجتمع، المجتمع الرأسمالي الحديث حيث تفرض البنية التحتية الاقتصادية على الجماعة البشرية وظيفة استلابية أقوى وأوضح مما قد نراه في مراحل تاريخية أخرى» (1970, 68).

هناك نقد أخَر لمسألة القوى الإنتاجية من حيث أنها لا تنتمي للبنية التحتية الاقتصادية وحدها ولكنها تخص بالقدر نفسه مجال الأفكار والمعرفة وبالتالي البنية الفوقية، وعلى كل واحد أن يلاحظ كيف يحل ماركس هذا «الانسداد النظري» (H. Mendras, 1983, 138) ليستنتج إخفاقه. بطرح هذا السؤال على هذا النحو يمكننا أن نتساءل عما إذا لم يحبس الكُتاب أنفسهم بصفة إرادية في انتقادات منبثقة عن قراءة تبسيطية، وباتخاذهم موقفا متصلبا وذا نزعة آلية (mécaniste) بشأن البنية التحتية والبنية الفوقية، يظهر أنهم خانوا الفكر الذي أسس لهذه المفاهيم، إذ كما كتب إنجلز أن كل ما في الأمر ما هو إلا أداة بيداغوجية تساعد على فهم الواقع، فعنصر عرضي مثل قوى الإنتاج (وكم هناك من عناصر أخرى مثل حق الملكية الذي يضمن علاقات الإنتاج) يؤكد على تعقيد الاجتماعي فقط.

على هذا الأساس يظهر أن التناقض بين مستوى قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج لا يتعلق بالاقتصادي وحده وبإمكانه احتلال مكانة ما في فهم وتفسير التغيير الاجتماعي.

رابعاً: معالم لبناء نظرية التغيير الاجتماعي

يتردد علماء الاجتماع اليوم في الخوض في بناء نظرية عامة للتغيير الاجتماعي صالحة لكل زمان ومكان، ومع ذلك يمكننا رسم هدف معقول يتمثل في بناء نظريات محدودة صلاحيتها عليها أن تبيِّن موقعها بشكل ما فيما يخص **أحادية** أو **تعددية** عوامل التغيير، واتجاه الطابع **المتأتي** داخليا أو **المتأتي خارجيا** للتغيير الاجتماعي.

1 - تعدد عوامل التغيير

في لحظة ما، أكد كل الكتَّاب الذين أتينا على ذكرهم في المقطع الثاني من هذا الفصل، والذين اعتمدوا أحد العوامل في تفسير التغيير الاجتماعي، أن ذلك ليس بالعامل الوحيد. يقول رايزمان مثلا : «أعود بالقدر نفسه إلى مجموع العوامل التكنولوجية والمؤسساتية التي لها صلة سبب بنتيجة مع التطور الديمغرافي، كما أعود إلى الظواهر الديمغرافية ذاتها. لبلوغ الهدف المنشود يمكنني تقسيم المجتمعات حسب درجة تطورها الاقتصادي، فتمييزي للمجتمعات حسب الخصوصيات متطابق إلى حد كبير مع تمييز كولين كلارك (Colin Clark) بين القطاعات الاقتصادية الثلاث، "الابتدائية"، "الثانوية"، و"الثالثة"» (18 ,1950).

حتى وإن تأكد أن العامل التقني هو الذي يفرض نفسه (انظر أعلاه. **التقدم التقني**) فإن الكُتاب مثل مومفورد يعيدون وضعه في سياقه حيث يقول: «لا تشكل التقنية نظاما مستقلا عن العالم، إذ لا توجد إلا باعتبارها عنصرا من الثقافة البشرية، تستلزم الخير أو الشر من حيث أن المجموعات الاجتماعية تستلزم الخير أو الشر، إذ لا تقدم الآلة أي طلب ولا تقطع على نفسها وعدا» (18 ,1950).

يجب إذاً أن نستنتج أن عوامل التغيير متعددة ولكنها متفاعلة فيما بينها، وعلى هذا الأساس يظهر التغيير الاجتماعي بمثابة مُحَصلة حزمة من القوى المتباعدة أو المتقاربة، ويمكننا أن نقول الشيء نفسه عن النزاعات، إذ التغيير ليس ثمرة النزاع ولكنه نتيجة نزاعات عديدة ومتداخلة، وهي ليست من طبيعة مختلفة فحسب (اقتصادية، اجتماعية، ثقافية، رمزية. . .) بل تجمع أيضا في كل نزاع مجموعات اجتماعية مختلفة متعارضة.

ما دمنا قد سلَّمنا بأن التغيير الاجتماعي ينبع من عوامل ونزاعات متعددة، تتبادر للأذهان مسألة **اتزانها**، في الواقع، إذا كنَّا أمام دراسة سوسيولوجية جزئية دقيقة حيث يمكن عزل جميع العوامل وقياسها بدقة، فعلماء الاجتماع يرفضون أية موازنة بين العوامل، ذلك أن تداخلها يجعل العمل خطيرا.

بالمقابل، يَعتبِر عديد علماء الاجتماع أن تراتبية العوامل المفسِّرة للتغيير الاجتماعي ممكنة. يرى غي روشي مثلا أنه «لا توجد في المطلق وبصفة عامة تراتبية أسباب التغيير الاجتماعي يمكننا تطبيقها بصفة عامة، ولكن ذلك لا يعني غيابها في كل وضعية ملموسة، بحيث يوجد عامل أو عوامل مهيمنة وتميُّزَ فاعل أو فاعلين، بالعكس، إنه نوع من الأكسيوم في البحث السوسيولوجي افتراض وجود تراتبية مماثلة، فعلى مثل هذا الأكسيوم تقوم القناعة بالترابط المتبادل وتفاعل العوامل والفاعلين» (1970, 178). ومن جهته، يرفض ميشال كروزي ما يسميه مسلَّمة «البيارتباط وتراتبية العناصر (و) المكانزمات الاجتماعية الأساسية، (إذ) مهما كانت قوتها التي نكتشفها، وإن بدت لنا متكررة بصفة دائمة، فإنها تبقى، وفي الوقت ذاته، مجرد قوانين نزاعة (conflictualité) لا تنطبق أبدا بطريقة واضحة، فآثارها تحجبها دائما مكانزمات أخرى تتركب دائما معها» (1981, 343)، ليذهب إلى «التأكيد على انعدام تحديد (indétermination) التاريخ والحياة الاجتماعية التي لا يمكننا مسبقا معرفة تعاقب أحداثها ولا قوانين تطورها» (1981, 340).

يجد الطابع غير المحدد للفعل البشري - وبالتالي التغيير الاجتماعي- تأكيدا أقوى عند ريمون بودون الذي يستدعي الطوارئ (contingence) للتغلب على الحتمية ونظرة التأتي الداخلي للتغيير (1982, 68). وإن كانت جميع الحتميات تؤدي إلى التطورية أو إلى نظرة أُخْرَوِية للعالم، فإنه من غير الممكن استبعاد بسهولة مسألة العوامل والمكانزمات والنزاعات مصدر التغيير الاجتماعي.

2 - هل التغيير الاجتماعي ظاهرة تتأتى داخليا أم تتأتى خارجيا؟

لقد استبعدنا بصفة نظامية العوامل الفيزيائية (المناخية، الجغرافية...) التي كانت أو تكون منبع التغيير الاجتماعي. من العوامل المتأتية خارجيا في الاجتماعي التي احتفظنا بها عوامل الديمغرافيا، ومستوى التقنيات، والقيم الثقافية، وغيرها، التي تشكِّل ما يسميه بعض علماء الاجتماع محيط النسق الاجتماعي؛ والحالة هذه، فمن الواضح أن النسق الاجتماعي يؤثر على

المحيط بتغييره، ولهذا الأخير ردة فعل (بطريقة مختلفة إذ هو ذاته مُغَيَر) على النسق الاجتماعي. فعندما يتغير التطور الديمغرافي في نموذج ريزمان مثلا (بداية الأفول الديمغرافي الحالي بتراجع الولادات)، فذلك مرده أساسا إلى مستوى المعيشة والتهيئة العمرانية. ولا يشكل التقدم التقني حركة خطية تجري بجانب المجتمع، بل بالعكس يغذي المجتمع هذا التقدم، وإذا كررنا الأطروحة الماركسية سنقول بأن قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج مترابطة بطريقة لا يمكن فكها، وبالتالي يظهر أنه من الاصطناعي الحديث عن الطابع المتأتي خارجيا في التغيير الاجتماعي نظرا لتزايد التنشئة الاجتماعية للمحيط. يريد ميشال كروزي برفضه المبدأ الماركسي القائل بتماسك النسق الاجتماعي «تحاشي الانسداد والأفكار الضمنية الحَتمَوِية في نقاشاتنا المعتادة حول التغيير التي تُبسِطُه بما قل أو كثر في توسيع **منطق خارجي عن الإنسان ومستقل عن فعله** » (1971, 347).

مع ذلك نشهد وضعيات حيث تجلب عوامل متأتية خارجيا عن المجتمع تقلبات عميقة، إنها جميع حالات انتشار التقنيات والقيم وغيرها، أو مسارات المحاكاة عندما يتصادم مجتمعان بمناسبة حروب أو غزوات. يعود الانفجار الديمغرافي أحد مصادر عدم الاستقرار الذي يميِّز العالم الثالث إلى هذه الظواهر، فاستيراد الأدوية، وخاصة الامتثال لمبادئ النظافة في هذه البلدان خفَّض من معدلات وافيات الأطفال دون أن نرى ظهور عوامل داخلية بإمكانها تخفيض معدلات الولادة.

يعتبر ألان توران أن المجتمعات الأكثر خضوعا «مثل المجتمعات تحت التبعية، عرضة للتغيير لأسباب خارجية وخاصة لعوامل غير اجتماعية، ولعوامل التنافس الاقتصادي والعسكري، إذ أصبحت الحرب بصفة متزايدة عامل تغيير مجتمعي» (1984, 183) .عندما يجعل المجتمعات الحديثة (و المستضعفة) تابعة لتغيرات **محيطها** (نفسه، 184) لا يخبرنا ألان توران في شيء عن طبيعة هذا التغيير، فهل يخضع سَيره لمنطقيات خصوصية؟ وما هي طبيعة الروابط بين الاجتماعي والاقتصادي أو العسكري في مجتمع مُعَوْلَم ومُكَوْكَب؟ بهذا الاعتراف بطابع التغيير المتأتي خارجيا يؤكد ألان توران على أن الفاعلين الأساسيين للتغيير الاجتماعي لا يمكنهم أن يكونوا محركي

سير المجتمع» (نفسه، 185)، ونجد ذلك في الأفعال النقدية الثورية أو تصرفات القطيعة، التي تستهدف الانتقال من نسق فعل تاريخي إلى نسق آخَر (انظر الفصل 8)، لكننا بذلك نُبعِد تصرفات التحول الداخلي لنسق الفعل التاريخي الذي قال ألان توران بشأنه: «كلما كانت تاريخانية المجتمع قوية، كلما كانت استطاعته العمل على ذاته قوية، وبالقدر نفسه ظهر التغيير بمثابة مسار داخلي»، وهي فكرة فرضت نفسها منذ بداية التصنيع، بحيث جلبت الاستثمارات والتقدم التقني ثروات أكثر مما أتت به الحروب والغزوات، ولكن لا يجوز الاستنتاج من المشروع بأن المجتمعات الصناعية لم يعد لها ما يبرر نزعتها للحرب، وقد ذكرنا أنه في المجتمعات المعاصرة غالبا ما تكون الاستثمارات المخصصة للتقنيات الجديدة مرتبطة بالبحث عن القوة، وبالتالي بالإستراتيجية الدولية للأمم والإمبراطوريات، لكن هذه الملاحظات البديهية ليست اعتراضات على الاعتقاد بأن تغيير التنظيم الاقتصادي والاجتماعي متوقف أكثر فأكثر على قدرة الاستثمار وطبيعة علاقات الطبقات والعلاقات الاجتماعية والسياسية في مجتمع معين.

«لا يمكن اختزال هذه التحولات الداخلية في تغييرات تنظيمية، لارتباطها بآثار النزاعات الاجتماعية وفي الوقت ذاته بآثار الانتفاضات ضد الهيمنة، ففي الحالتين، ترتبط (التحولات) بدينامية العلاقات الاجتماعية» (1973, 439).

تبيِّن العناصر المتناقضة المعروضة أعلاه كم هو صعب أو مستحيل الجزم بخصوص طابع التغيير الاجتماعي المتأتى داخليا أو المتأتى خارجيا، ويظهر الحل الذي يدخل المحيط المعدل بالاجتماعي مغريا ولكنه لا يزيد النقاش إلا غموضا، إذ هو أشبه ما يكون تحصيل حاصل وحل يحجب المسار عوض توضيحه، ولكن هل يجب أن نستنتج من ذلك أن «مسارات التغيير الأكثر تميزا هي من نمط متأتى داخليا-خارجيا؟» (R. Boudon, F. Bourricaud, 1982, 67) بالتأكيد تكون الإجابة بنعم، لكن يمكننا أن نستنتج أن الأمر يتعلق بنقاش خاطئ، من حيث أن الأجوبة تتضمن أفكارا مسبقة تؤسس -بوضوح أو ضمنيا - الطرق المتنوعة لعلماء الاجتماع.

بيبليوغرافيا

ADAM Gérard, REYNAUD Jean Daniel: *Conflits du travail et changement social*, Paris, PUF, 1978, 389 p.
ALTHUSSER Louis: «Les appareils idéologiques d'Etat», in *positions*, Paris, Ed. Sociales, 1976, 173 p. (1970)
ANSART Pierre: *Idéologies, conflits et pouvoirs*, Paris, PUF, 1977, 275 p.
BALANDIER Georges: *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris, PUF, 1971, *1986*, 335 p.
BELL Daniel: *Vers la société post-industrielle*, Paris, Laffont, 1976, 447 p., (1973).
BOUDON Raymond, BOURRICAUD François: *Dictionnaire critique de la sociologie*, PARIS? puf, 1982, 651 p.
COSER Lewis A.: *les fonctions du conflit social*, Paris, PUF, 1982, 184 p., (1956).
CROZIER Michel, FRIEDBERG Erhard: *l'acteur et le système*, Paris, Le Seuil, 1977, *coll. Points, 1981*, 443 p.
DAHRENDORF Ralf: *Classes et conflits de classes dans une société industrielle*, Paris-La-Haye, Mouton, 1972, 341 p, (1957).
DURKHEIM Emile: *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1967, 416 p.
GARNER R.: *Social change*, Chicago, Rand Mc Nally College Publishing Company, 1977.
JANNE Henri: «La technique et le système social» in JANNE H., MORSA J., DELRUELLE N., COHEN J.: *Technique. Développement économique et technocratie*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1963, 226 p.
LEVY Pierre: *la machine univers*, Paris la Découverte, 1987, 240 p.
MENDRAS Henri: *le changement social*, Paris, Armand Colin, 1983, 284 p.
MUMFORD Lewis: *Technique et civilisation*, Paris, Le Seuil, 1950, 415 p. (1946).
RICHTA Radovan (dir.): *La civilisation au carrefour*, Paris, Le Seuil-Point, 1967, 1974, 354 p (1967).
REISMAN David: *La foule solitaire*, Paris, Arthaud, 1964, 381 p, (1950)
ROCHER Guy: *Le changement social*, Paris, LE Seuil, coll. Point, 1970 (1968), 321 p.
SOROKIN Pitirim A.: «Dynamique socio-culturelle et évolutionnisme» in GURVITCH Georges, *La sociologie au XXe siècle*, Paris, PUF, 1947, p. 96-121.
TOFFLER Alvin: *La troisième vague*, Paris, Denoël, 1980, 623 p., (1980).
TOURAINE Alain: *Production de la société*, Paris, Le Seuil. 1973, 543 p.
TOURAINE Alain: *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984, 350 p.

تثبيت المفاهيم

Ethique	إتيقا
Effets pervers	آثار منحرفة
Déracinement	إجثاث
Mésosocial	اجتماعي وسطي
Consensus social	إجماع اجتماعي
Instrumentale	أدواتية
Dispositions	استعدادات
Intériorisation	استبطان
Déductivisme philosophique	استنباطية فلسفية
Aliénation	استلاب
Socialiste de la chaire	اشتراكيو الكرسي
Arbitraire	اعتباطي
Habitus	اعتياد
Sublimation	إعلاء
Economiciste	اقتصادانية
Axiologique	أكسيولوجية
Axiome	أكسيوم
Etiquetage	إلصاق وصمة
Economiciste	اقتصادانية
Humanisme	أناسة
Implosion	إنبجاس
Régularités	انتظامات
L'annihilation	اندثار
Aporie	انسداد نظري
Anomie	آنوميا
Structuralisme	بنيوية
Intersubjectivité	بيذاتية
Interpersonnelle	بيشخصية
Interindividuel	بيفردي
Inter sociétaux	بيمجتمعتيه
Historicité	تاريخانية
Fétichisme de la marchandise	تأليه السلعة
Réflexivité	تأملية
Taylorisme	تايلورية
Détèrmination	تحديد
Analyse conversationnelle	تحليل حواري
Autoanalyse sociologique	تحليل سوسيولوجي للذات
Atomisation	تذرية
Subjectivation	تذييت
Hiérarchie	تراتبية
Schème	ترسيمة
Contextualisation	تسييق
L'agir communicationnel	تصرف اتصالي
L'agir dramaturgique	تصرف درامي/ مسرحي
L'agir téléologique	تصرف غائي
Maximisation	تعظيم

Macrosociologie سوسيولوجيا مكراوية
Légitimation شرعَنة
Holiste شمولي
Garants métasociaux ضامِنات كلية
Communauté sociétale طائفة مجتمعية
Classe sociale طبقة اجتماعية
Puritanisme طَهورية
Contingences طوارئ
Phénoménologique ظواهرية
Nihiliste عدميّة
Grandeurs عَظَمات
Rationalité instrumentale عقلانية أدواتية
Cybernétique علم التحكم/ سيبيرنيطيق
Éthologie علم الطبائع
Agent social عميل اجتماعي
Acteur فاعل
Actionnalisme فاعِلانية
Individualisme volontariste فردانية إرادية
Individuation فردنة
Individualité فردية
Désenchantement فك السحر
Jeux de pouvoir لعبة سلطان
métasociale ما وراء 'الاجتماعي
Sociabilité مؤانسة
Matérialisme historique مادية تاريخية
Différencié متباين
Variables concomitantes متغيرات متلازمة
Optimisation مثلوية
Société à stock مجتمعات بمخزون
Continuum مجموعة اتصالية
L'imaginaire مخيال
Cités مدائن
École marginaliste مدرسة حدية
Piétisme مذهب تقوي/ التَقَوية
Conventionnalisme **تعاهدية**
Epochè تقليل نظري
Indexicalité تَقَيُسية
Identification تماهي
Homothétie تماثل الطرح
Différenciation تمايز
Stratification sociale تنضيد اجتماعي
Syncrétisme توفيق نظري
Génétique توليدي
Illusio توهم
culturaliste تيار ثقافوي
Fixisme ثباتية
Atomiste جزيئي
Sexualité جنسانية
Rêverie حالومية
Determination en dernière instance
حتمية المقام الأخير
Mobilité sociale حراك اجتماعي
Oligarchiques حكم قلة قليلة
Préjugé naturaliste حكم مسبق طبيعاني
Neutralité axiologique حياد أكسيولوجي
Biens marchands خيرات السوق
Taxinomies دراسات تصنيفية/ صنافة
Ontogenèse دورة الحياة البشرية
Etatique دَولتي
Sujet ذات/ فاعل
Métacapital رأس مال شامل
Ethos روح
Temporalité زمنية
Causalité circulaire سببية دائرية
Labilité سقوطية
Pouvoir سلطان
Autorité سلطة
Micro sociologie سوسيولوجيا جزئية

Méthodisme	مذهب ميتودي/ ميتودية
Ethnocentrisme	مركزية ثقافية
Marxien	ماركسوي
Initiation	مسارة
Sociologisante	مُسَسلِجَة
Homéostatique	مستقر ذاتي
Moniste	معرفة أحادية
Concret pensé	معرفة ملموسة/ ملموس مفكر فيه
Cognitive	معرفية
Intelligibilité	معقولية
Baptiste	مَعمَدانية
Altérité	مغايرة
Présupposés	مفترضات المسبقة
Intentionnalité	مقصودية
Statut	مكانة
Observation in situ	ملاحظة في البيئة
Praxis	(ممارسة) براكسيس
Objectivation	مَوضَعَة/ تشييء
Objectivante	مُوَضِعة
Objectivée	مُوَضَعَة
Vocation	ميول
Conflit	نزاع
Système d'action historique	نسق الفعل التاريخي
Théorie des jeux	نظرية الألعاب
Théorie néo marginaliste	(ال)نظرية الحدية المحدثة
Relativisme absolu	نزعة النسبية المطلقة
Éclectisme	نزعة انتقائية
Réformisme familialiste	نزعة إصلاح عائلي
Historicisme	نزعة تاريخية
Planisme	نزعة تخطيطية
Conservatisme	نزعة محافظة
Messianisme	نزعة مسيحية
Conceptualisme	نزعة مفهمية
Comparatisme	نزعة مقارنة
Perspectivisme	نزعة منظورية
Cosmopolitisme	نزعة مواطنة عالمية
Positivisme	نزعة وضعية
Psychisme	نفسية
Typicalité	نمطية
Paradigme	نموذج نظري
Suis generis	نوع خاص
Modélisation	نمذجة
iconoclaste	هدامة الأيقونات
Herméneutique	هرمنطيقا
Cols blancs	ياقات بيضاء
Jacobin	يعقوبي
Spiritualiste	نزعة روحية
Darwinisme social	نزعة داروينية اجتماعية
Sociologisme	نزعة سوسيولوجية
Sensualisme	نزعة جِسّية
Ritualisme	نزعة طقوسية
Essentialiste	نزعة جوهرانية
Scientisme	نزعة علماوية
dirigiste	نزعة توجيهية
Légalisme	نزعة قانونية
interventionniste	نزعة تدخلية
Catholicisme social	نزعة كاثوليكية اجتماعية